SCHOPENHAUER.

FRAMMENTI DI STORIA DELLA FILOSOFIA



PENSATORI CELEBRI

EDIZIONI ATHENA

MILANO

Tipo - Lito L' Economica - Monza

PREFAZIONE

La vita e la filosofia di Arturo Schopenhauer (1788-1860) sono abbastanza note, perchè sia qui d'uopo riesporle. Per esse d'altronde rimandiamo i lettori al succoso e diligente volumetto di Zino Zini (1), alle pubblicazioni ivi annoverate, ad altre recentissime (2). Poche parole diremo invece intorno all'operetta che qui presentiamo al pubblico italiano (3).

Essa costituisce la seconda sezione dei *Parerga e Paralipomena*, editi nel 1851, e, come lo Schopenhauer stesso avverte nel paragrafo introduttivo, anzi implicitamente già nel titolo, non è una storia della filosofia, ma consta di riflessioni a lui suggerite dalla lettura diretta dei vari filosofi. Queste riflessioni hanno generalmente carattere critico; nè sempre, a dir vero, sono spassionate e serene; talvolta concernono lo stile d'uno

---

(1) Z. ZINI, *Schopenhauer* (nella Collezione *I Maestri del Pensiero*), Milano, Edizioni Athena, 1925.

(2) Alludiamo all'opera tedesca di H. HASSE, *Schopenhauer* (nella Collezione *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*), München, Ernst Reinhardt, 1926, ed all'ottima biografia interiore dello Schopenhauer che si legge in *Uomini e Dottrine* di G. ZUCCANTE, Torino, Paravia, 1926.

(3) Ne offriamo la traduzione integrale, fuor che per una parte del lunghissimo § 13, che abbiamo tuttavia fedelmente riassunta. Delle citazioni dal greco e dell'inglese diamo soltanto la versione.

scrittore o il suo influsso sui posteri più che il suo pensiero per sè stesso; tale altra assomigliano ad erudite divagazioni; ma tutte sono originali, immediate, esposte con fresca e spigliata vivacità, così da rivelare l'animo dell'autore. Questi ci si presenta con i suoi odi, con i suoi amori, con la sua vanità.

L'odio contro i contemporanei e connazionali, Fichte, Schelling, Hegel, è espresso senza reticenza alcuna; l'ultimo particolarmente è trattato con feroce crudezza. Lo Schopenhauer dice nella conclusione che la sua filosofia e la hegeliana « si possono considerare come il diritto e il rovescio d'uno stesso foglio »; il che è forse più profondamente vero di quel ch'egli creda (1). Ma le guerre civili sono sempre le più feroci.... L'odio contro gli Ebrei e contro il giudaismo appare in più luoghi, e spinge l'autore sino a sostenere in una lunga nota, satura d'antisemitismo, ma poco esatta, che la religione ebraica ignora l'immortalità dell'anima e che in ciò differisce da ogni altra. Del Cristianesimo la forma che meno gli piace è la « giudaico-protestante », razionalistica ed ottimistica.

All'incontro, qui, come nell'opera massima ed in altre, si rivela sovente l'ammirazione entusiastica per la filosofia e per i miti dell'India. Dalla civiltà indiana lo Schopenhauer vuol far derivare l'egizia, certo più antica (2), e traccie del pensiero indiano egli ricerca nei filosofi greci ed in Scoto Erigena. Anche la venerazione

---

(1) Veggasi l'acuto confronto che dei due sistemi fa J. ROYCE *Lo spirito della filosofia moderna*, Bari, 1910, Vol. I, p. 312.

(2) I recentissimi scavi di Harappa e di Mohenjo-daro rivelano l'esistenza di una civiltà remota, forse di oltre 3000 anni av. C., nel Pandsciâb e nelle vicine regioni. Essa sembra aver rapporti con quella sumerica. Ma la cultura egizia rimane pur sempre più antica.

per i filosofi prediletti, Platone e Kant, traspare evidente da più luoghi; anche la passione per la musica e persino l'amore per i cani.

Con ingenua vanità poi l'autore ricorda a più riprese oltre alla sua «opera capitale» (*Il Mondo come Volontà e come Rappresentazione*), la sua memoria «premiata» *Sulla Libertà del Volere* (2), ecc. E più volte ripete d'avere egli per il primo trovata la vera «Cosa in sè» (la Volontà); e tesse (§ 14) una fervida apologia della propria dottrina.... Ma è una vanità tanto sincera da riuscire inoffensiva.

Nè in ciò solo A. Schopenhauer è sincero. Egli avrebbe potuto, come altri, decorare il suo sistema col nome di panteismo; giacchè in fondo la sua Volontà non differisce da un Dio immanente, se non in quanto è cieca e malefica; ma preferisce conservare alle parole il loro significato proprio e tradizionale, onde riserba il nome di Dio ad un Essere personale, intelligente, buono ed ammette francamente che il suo non è panteismo. Aggiunge d'altronde che panteismo non è che un modo di dire eufemistico in luogo di ateismo. Lodiamolo di tale franchezza, senza tuttavia seguirlo quando mette in dubbio l'altrui; quando cioè insinua che lo Spinoza ed il Kant abbiano per prudenza o per rispetto umano dissimulato i loro veri convincimenti, l'uno nel chiamare Dio il mondo, l'altro nel porre l'esistenza di Dio fra i postulati della ragion pratica. Con ciò egli dimostra solo di non comprendere nè il misticismo latente nelle pagine apparentemente gelide dello Spinoza, nè il profondo sentimento etico-religioso di E. Kant.

---

(2) Era stata premiata, come è noto, da un'accademia scandinava, nel 1839.

Del teismo egli sembra essersi formato un concetto troppo antropomorfico e piuttosto grossolano, così da crederlo seriamente minacciato dalla moderna astronomia, che pur vanta fra i suoi cultori un Padre Boscovich, un Padre Secchi. E contro l'esistenza di Dio, accumula argomenti, di cui alcuni altrettanto fragili quanto sottili. Il più grave è, come si sa, il prevalere del dolore e della malvagità nel mondo. E' il medesimo argomento che il Leibniz prese a confutare nella *Teodicea* e che ha poi fatto spargere tanto inchiostro. Ma non possiamo qui arrestarci su tale problema o sull'antitesi, che ad esso si connette, fra ottimismo e pessimismo: atteggiamenti del resto forse più sentimentali che intellettuali.

Altra obbiezione alle fede in Dio, più nuova e singolare, è la inconciliabilità che lo Schopenhauer (contrariamente a lunga tradizione ed allo stesso Kant della Ragion Pratica) vuol ravvisare fra l'esistenza di un Creatore da un lato, l'immortalità e la libertà nostra dall'altro. Per ragioni del tutto aprioristiche, nulla gli sembra poter essere immortale che non sia eterno ed increato. Ancor più recisamente egli nega che una volontà possa essere libera se non è increata, esistente in sè e per sè. Infatti, egli stima, un essere che non abbia essenza o qualità alcuna è inconcepibile; quindi nessuno può venire al mondo se non con una certa natura, con certe doti, di cui sono poi conseguenze ineluttabili le azioni. Uno agisce bene o male secondo che è bene o male dotato; e se esiste per opera di un Creatore, a questo risale la responsabilità di quelle doti e degli atti che ne derivano, Perciò egli, mentre ammette, come già il Kant (1),

(1) Si sa che il Kant ammette come altro fra i postulati della ragion pratica la libertà del volere, ma una libertà noumenica, extratemporale, che non esclude il determinismo dei fenomeni.

un «carattere intelligibile», liberamente scelto fuori del tempo una volta per tutte, afferma che condizione di questa libertà intima è l'*aseità*. Non ci spiega tuttavia come si concilii la diversità degli infiniti caratteri individuali con l'unità della sua volontà originaria; nè vede d'altra parte la possibilità che l'uomo nasca bensì con un corredo di doti, ma neutre, per così dire, e tali da poter essere liberamente volte a questo o a quel fine. Il più rapace fra i pirati può avere altrettanta fortezza d'animo quanta il più generoso degli eroi;

Ma tanto più maligno e più silvestro
Si fa 'l terren col mal seme e non colto,
Quant'egli ha più di buon vigor terrestro.

Una crisi spirituale può anzi mutare tutto l'indirizzo di una vita, lasciando inalterato il « fondamento che natura pone ». I bravi vedevano un santo nell'Innominato convertito; ma uno di que' santi che si dipingono con la spada in pugno.

Ma tutto ciò sia detto di passaggio, poichè criticare queste ed altre sentenze dell'autore equivarrebbe a criticarne tutto il sistema; e non ne è qui il luogo.

Un lieve difetto del lavoro sta nelle ripetizioni. Il ragionamento dianzi citato sulla libertà e l'*aseità* del volere ritorna ad esempio in tre paragrafi (7, 9, 13); della distinzione istituita dal Locke fra qualità primarie e secondarie si parla così nel § 12 come nel successivo...

Ad ogni modo, nonostante qualche menda, questi *Frammenti* sono ricchi di pregio. Ardue teorie di vari pensatori sono chiarite come possono essere chiarite da un maestro; in modo perspicuo ed efficace è illuminata la logica e storica successione dei sistemi da Cartesio a Kant. Nell'esporre le dottrine di quest'ultimo lo Scho-

penhauer non sa talora astenersi dall'introdurre i propri pensieri. Qui, come altrove, alle dodici categorie Kantiane ne sostituisce una sola, la causalità, e quasi la pone allo stesso livello con lo spazio ed il tempo, forme dell'intuizione; inoltre identifica queste forme *a priori* con le funzioni cerebrali (1)... E' quindi necessario che il lettore distingua bene fra il pensiero del Kant e quello del suo espositore, e ricordi, in generale, che questa operetta non è una storia freddamente obbiettiva. Forse anzi il filosofo che da essa più si impara a conoscere è... Arturo Schopenhauer. Ma ciò appunto conferisce a questa sorta d'appendice storica al *Mondo come Volontà e come Rappresentazione* un carattere personale, autobiografico in parte, che piace ed avvince.

Giovanni Seregni.

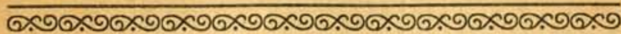
Non c'è circolo vizioso.

a) La materia
come rappresentazione
cioè non come è
ma come ci appare
dipende dall'intelligenza

Ma
b) La materia
come indipendente cosa in sé

non dipende dall'intelligenza.

(1) Cfr. Zini, *op. cit.*, p. 28. A pag. 104 il medesimo Zini osserva, che nel sistema dello Schopenhauer la materia, in quanto rappresentazione, dipende dall'intelligenza; « ma in quanto il mondo è un fenomeno cerebrale, e il cervello presuppone certi fatti fisici, chimici, fisiologici, l'intelligenza dipende dalla materia. Circolo vizioso! ».



Frammenti su la Storia della Filosofia

§ 1. Intorno alla storia della filosofia.

Il leggere, anzichè le opere originali dei filosofi, esposizioni svariate delle loro teorie o, in generale, la storia della filosofia equivale a volersi far masticare da altre persone il proprio cibo. Si leggerebbe forse la storia universale, se fosse dato ad ognuno di essere spettatore oculare dei fatti del passato che lo interessano? Ora, per ciò che concerne la storia della filosofia, una simile contemplazione diretta dell'oggetto è realmente possibile, mediante la lettura degli scritti originali dei filosofi, ove per brevità ci si può sempre limitare a capitoli principali scelti bene, tanto più che tutti formicolano di ripetizioni, che uno può risparmiarsi di leggere. In questa guisa lo studioso verrà a conoscere l'essenziale delle loro dottrine sotto una forma autentica e non falsificata ,mentre dalle storie della filosofia, che oggi si pubblicano a mezza dozzina l'anno, egli riceve solo quel tanto che è entrato nella

testa di un professore, e solo nel modo in cui questo l'ha inteso: e ben si comprende che i pensieri d'un grande ingegno debbono rattrappirsi assai per trovar posto nel cervellino (1) di un tale parassita della filosofia, ed uscirne poi travestiti nel gergo di moda, accompagnati dalla sua critica saccente. Si consideri inoltre che un siffatto storico della filosofia, che scrive per lucro, avrà letta appena una decima parte degli scritti di cui ci dà ragguaglio. Il loro vero studio esige tutta una lunga vita di lavoro, quale quella che vi consacrò altra volta, nei vecchi tempi laboriosi, il valoroso Brucker (2). Ma che cosa possono mai aver esplorato a fondo cotesti omiciattoli, che sono distratti da continui corsi di lezioni, da pubblici incarichi, da viaggi di vacanze, da divertimenti e che per la maggior parte pubblicano storie della filosofia da giovani? Per di più, pretendono anche d'essere prammatici, d'aver approfondito e di esporre la necessità della genesi e della successione dei sistemi, e perfino di giudicare, di correggere, di trattare da scolaretti i vecchi e genuini filosofi del passato. Che altro possono fare se non copiare i predecessori e copiarsi l'un l'altro, e poi, per nascondere i plagi, intorbidare sempre più le cose, sforzandosi di dar loro l'acconciamento (3) del quinquennio in corso e giudicandoli secondo lo spirito di questo?

Molto utile sarebbe invece una raccolta dei luoghi importanti e dei capitoli essenziali di tutti i principali

---

(1) Letteralmente: *cervello di tre libbre*.

(2) Gian Giacomo Brucker, nato e morto ad Augusta (1696-1770), è quasi il creatore della storia della filosofia. La sua opera principale è la *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 6 volumi in 4°, Lipsia, 1741-1767. (N. d. T.).

(3) Nel testo *tournure*.

filosofi, redatta in comune e coscienziosamente da dotti onesti e perspicaci e disposta in ordine cronologico-prammatico; presso a poco al modo seguito per la filosofia antica del Gedicke (1) dapprima, indi dal Ritter (2) e dal Preller (3), ma con assai maggiore ampiezza; insomma una vasta ed universale crestomazia compilata con cura e conoscenza dell'oggetto.

I frammenti, che qui ora offro al pubblico, hanno almeno il pregio di non essere tradizionali, cioè copiati; all'incontro sono idee suggeritemi dallo studio diretto delle opere originali.

§ 2. La filosofia presocratica.

I filosofi eleatici furono certamente i primi ad accorgersi dell'antitesi tra ciò che è percepito e ciò che è pensato, tra i *fenomeni* ed i *noumeni*. Solo in questi ultimi consisteva per loro il vero ente, ciò che realmente è (*óntos ón*). Affermavano quindi che esso è uno, immutabile ed immobile; non così dei fenomeni, cioè di quanto è percepito, apparente, dato empirico, giacchè affermare di questo simile cosa sarebbe stato ridicolo: di qui quella proposizione così mal compresa, che fu confutata da Dio-

---

(1) Federico Gedicke, pedagogo, direttore del Liceo Federico di Berlino, pubblicò raccolte di passi d'autori greci, latini, francesi la traduzione di alcuni dialoghi di Platone, ed una *Storia della filosofia antica secondo i diversi scritti di Cicerone* (Berlino, 1781, in latino). (N. d. T.).

(2) Enrico Ritter, nato a Zerbst nel 1791, morto nel 1869 a Gottinga ov'era professore del 1837, scrisse una *Storia della filosofia antica* (che fu tradotta in francese dal Tissot, 1836, 4 volumi in 8° e l'incorporò più tardi in una monumentale *Storia generale della filosofia* (1829-1853, 12 volumi). (N. d. T.).

(3) Luigi Preller, nato ad Amburgo nel 1809, professore a Dorpat e Jena, indi direttore della Biblioteca di Weimar, ove morì nel 1861, compose buoni manuali di psicologia classica e collaborò col Ritter ad una *Historia philosophiae grecae et romanae* (1838). (N. d. T.).

gene nella maniera ben nota (1). Essi dunque facevano già una netta distinzione tra apparenza (*phainómenon*) e cosa in sè (*óntos ón*). Quest'ultima non poteva essere percepita coi sensi, ma solo afferrata col pensiero: era dunque un pensato o *noúmenon* (Arist. *Metaph.* I, 5, p. 986 e *Scholia*, ediz. di Berlino, pp. 429, 430, 509). Negli Scolii ad Aristotele (pp. 460,536, 544, 798) è menzionata l'opera di Parmenide *Ta katà dóxan* (Le cose secondo opinione); questa sarebbe dunque stata la dottrina dell'apparenza, la fisica, alla quale doveva senza dubbio corrispondere un'altra opera, *Ta katà alétheian* (Le cose secondo verità), la dottrina della cosa in sè, quindi la metafisica. Uno scolio di Filopono dice precisamente a proposito di Melisso: « Mentre nella teoria secondo verità egli dice che l'essere è uno, in quella secondo opinione dice che vi sono due enti » (dovrebbe dir « molti »). L'antitesi agli Eleatici, provocata probabilmente da essi stessi, è rappresentata da Eraclito, inquantochè questi sosteneva l'incessante movimento di tutte le cose, mentre essi affermavano l'assoluta immobilità. Egli si arrestava dunque al fenomeno (Arist. *De Coelo*, III, 1, p. 298, ed. di Berlino). Alla sua volta egli provocò in antitesi alla sua dottrrina la teoria delle idee di Platone, come si desume dalla esposizione di Aristotile (*Metaph.*, p. 1078).

E' cosa notevole che le poche proposizioni fondamentali dei filosofi presocratici, che si sono conservate, si trovano ripetute infinite volte negli scritti degli antichi. Così ad esempio le teorie di Anassagora del *nûs* e delle *omeomerie*, quelle di Empedocle dell'amore e della

(1) E' risaputo che agli argomenti con cui Zenone voleva dimostrare l'impossibilità del moto Diogene rispondeva camminando (N. d. T.).

dovevan procedere quali prodotti, non (come per Anassagora) quali «edotti» (1). Ma il compito di negazione e selezione, epperò di ordinamento, anzichè dal *nûs* era esercitato, secondo Empedocle, dall'amore e dalla discordia (*philia kai neikos*). Queste due proposizioni sono assai più sensate. Egli cioè affida non all'Intelletto (*nûs*), ma alla Volontà (*philia kai neîkos*) l'ordinamento delle cose; e le diverse sostanze non sono per lui, come per Anassagora, semplici « edotti », ma prodotti reali. Anassagora le faceva tradurre in atto da un'intelligenza selettiva; Empedocle all'incontro da un cieco impulso, cioè da una volontà priva di conoscenza.

In generale, Empedocle è un uomo di vaglia, e il suo principio, *philia kai neîkos*, ha per base una veduta (2) profonda e vera. Già nella natura inorganica noi vediamo gli elementi cercarsi o fuggirsi reciprocamente, unirsi e separarsi, secondo le leggi della affinità elettiva. Ma quelli che mostrano la più forte inclinazione ad unirsi chimicamente, inclinazione che tuttavia non può essere appagata se non allo stato fluido, prendono la più recisa attitudine d'antagonismo elettrico, quando vengono a contatto fra di loro nello stato solido; si separano allora ostilmente in polarità opposte, per ricercarsi poi nuovamente e per abbracciarsi. E che è mai, parlando in generale, l'antagonismo polare che si manifesta in tutta quanta la natura sotto le forme più svariate, se non una discordia sempre rinnovata, a cui segue la riconciliazione desiderata ardentemente? Così dunque *philia kai neîkos* sono realmente presenti dappertutto, e solo a seconda delle circostanze si fa innanzi or l'uno or l'altra. In simile guisa noi stessi pos-

(1) Nel testo *Edukte:* derivazioni, cose tratte fuori.
(2) Nel testo *aperçu*.

discordia (*philia kai neíkos*) e dei quattro elementi, quelle di Democrito e di Leucippo intorno agli atomi ed alle immagini (*eídola*), quella di Eraclito del flusso perpetuo delle cose, quelle suesposte degli Eleatici, quelle dei Pitagorici sui numeri, sulla metempsicosi, ecc. Può darsi per altro che questa fosse la somma di tutto il loro filosofeggiare; poichè anche nelle opere dei moderni, quali Cartesio, Spinoza, Leibnitz e perfino Kant noi troviamo ripetute all'infinito le poche proposizioni fondamentali delle rispettive filosofie; cosicchè tutti questi filosofi sembrano aver adottato il motto di Empedocle, che probabilmente amava egli pure la figura di ripetizione: « Due e tre volte (si può ripetere) il bello» (Vedi Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, p. 504).

I due dogmi menzionati di Anassagora sono d'altronde strettamente connessi fra di loro. « Tutto in tutto » (*pánta en pâsin*) è la sua espressione simbolica del dogma delle omeomerie. Nella massa caotica primitiva adunque erano già presenti tutte quante le *partes similares* (in senso fisiologico) di tutte le cose. Per separarle e per comporle in cose specificamente diverse (*partes dissimilares*), per dar loro ordinamento e forma, era d'uopo una mente (*Nûs*), che, con una scelta delle parti costitutive, traesse l'ordine della confusione; giacchè il caos conteneva già il completo miscuglio di tutte le sostanze (*Scholia in Aristot.*, p. 337). Tuttavia il *nûs* non aveva portato questa prima separazione a perfetto compimento; poichè (secondo Anassagora) si potevano pur sempre trovare in ogni cosa le parti costitutive di tutte le altre, fosse pure in minima misura: « ancora infatti tutto è mescolato nel tutto » (*ibid.*).

Empedocle all'incontro ammetteva, in luogo di infinite omeomerie, soltanto quattro elementi, dai quali tutte le cose

siamo sentirci istantaneamente disposti ad amicizia od inimicizia per ogni uomo che incontriamo; entrambe le inclinazioni sono là ed aspettano le circostanze per manifestarsi. Soltanto la saggezza ci comanda di arrestarci al punto d'indifferenza, benchè questo sia anche il punto di congelazione. Così anche il cane forestiero a cui ci accostiamo è immediatamente pronto ad assumere il tono amichevole o quello ostile, e passa facilmente dai latrati e dai brontolii allo scondinzolare, o viceversa. Il fondamento di questo universale fenomeno di *philia kai neîkos* è veramente al postutto la grande opposizione originaria fra l'unità di tutti gli enti, nel loro essere in sè, e la loro totale diversità nell'apparenza, che ha per forma il *principium individuationis*. Empedocle ha pure riconosciuto la falsità della teoria degli atomi, ch'egli già conosceva, ed ha insegnato all'incontro la infinita divisibilità dei corpi, come ci attesta Lucrezio (Lib. I, v. 747 e seguenti).

Ma fra le dottrine di Empedocle è soprattutto notevole il suo pessimismo. Egli ha pienamente riconosciuto la miseria della nostra esistenza, e il mondo è per lui, come per i veri Cristiani, una valle di lagrime (*Ates leimón* = prato di sventura). Già egli lo paragona, come più tardi Platone, ad un'oscura caverna, in cui siamo rinchiusi. Nella nostra vita terrena egli vede uno stato d'esilio e di infelicità, ed il corpo è il carcere dell'anima. Queste anime si sono trovate un giorno in una condizione infinitamente felice, e sono cadute per loro colpa e peccato nella presente miseria, ov'esse con vita peccaminosa vie più s'impigliano, lasciandosi involgere nel ciclo della metempsicosi, mentre con la virtù e la purezza dei costumi, della quale fa parte anche l'astensione dal cibo carneo, e con la rinuncia ai piaceri ed ai desideri terreni esse possono ri-

conquistare il loro stato anteriore. Così quella medesima saggezza primitiva, che costituisce l'idea essenziale del bramanesimo e del buddismo, e dirò anche del vero cristianesimo (sotto la qual parola non è da intendersi il razionalismo ottimistico ebreo-protestante), è stata nota anche a questo antichissimo greco: onde diviene completo il *consensus gentium* su questo punto. Che Empedocle, che gli antichi designano generalmente come un pitagorico, abbia presa da Pitagora questa concezione, è verosimile; tanto più che essa è in fondo condivisa anche da Platone, che era parimenti sotto l'influsso di Pitagora. Empedocle aderisce risolutamente alla dottrina della metempsicosi, che si connette con la sua visione del mondo. I passi degli antichi, che, insieme coi propri versi di Empedocle, comprovano questa sua concezione, si trovano raccolti con gran diligenza in Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, pp. 448-458.

L'idea che il corpo sia una prigione, la vita uno stato di sofferenza e di purificazione, da cui ci libera la morte, una volta divenuti esenti dalla trasmigrazione dell'anima, è comune agli Egizi, ai Pitagorici, ad Empedocle non meno che agli Indiani e ai Buddisti. Qualora si faccia astrazione dalla metempsicosi, essa è contenuta anche nel cristianesimo. Di questa opinione degli antichi fanno testimonianza Diodoro Siculo e Cicerone (vedi Wernsdorf, *De metempsychosi veterum*, p. 31, e Cicerone, *Fragmenta*, p. 299 (*Somn. Scip.*), 316, 319, ediz. di Deux-Ponts). Cicerone non indica in questi luoghi da quale scuola filosofica essi derivino; tuttavia sembrano essere resti della sapienza pitagorica.

Anche nelle altre opinioni di questi filosofi presocratici si può notare molto di vero; ne darò alcuni esempi.

Secondo la cosmogonia di Kant e Laplace, che con le osservazioni di Herschel ha ricevuto *a posteriori* una

confermazione di fatto, benchè ora Lord Rope col suo riflettore gigantesco si affatichi a metterla nuovamente in dubbio a consolazione del clero inglese, i sistemi planetari si formano per condensazione da nebbie luminose (1) che lentamente si coagulano e ruotano poi circolarmente. Così dopo migliaia d'anni trova giustificazione Anassimene, che dichiarava esser l'aria e il vapore materia fondamentale di tutte le cose (*Schol. in Arist.*, p. 514). Ma in pari tempo trovano conferma anche le vedute di Empedocle e di Democrito, poichè essi, proprio come Laplace ,ricercavano l'origine e la natura del mondo in un vortice, *dine* (Arist., Op., Ed. di Berlino, p. 295, e *Scholia*, p. 351) ; idea che già Aristofane tratta come empia e pone in ridicolo, così come fanno oggi della teoria di Laplace i ministri anglicani, messi di malumore e in realtà preoccupati per le loro prebende, come generalmente all'apparire di ogni nuova verità.

Anzi, anche la nostra stechiometria chimica ci riconduce alla filosofia pitagorica dei numeri. « Infatti le proprietà e gli abiti dei numeri sono cagione delle proprietà e degli abiti delle cose, come ad esempio il doppio, il triplo, l'una volta e mezza » (*Schol. in Aristt*, p. 543 e p. 829). E' risaputo che i Pitagorici precorsero il sistema copernicano, anzi ben lo sapeva Copernico che trasse la la sua idea dal noto passo di Cicerone intorno ad Iceta (*Quaest. academicae*, II 39) e da quello su Filolao in Plutarco (*De placitis philosophorum*, L.b. III, c. 13) Aristotile ha poi ripudiato questa antica ed importante cognizione, per sostituirvi le sue baie, sul che ritorneremo più avanti al § 5. (Cfr. *Il mondo come volontà e come rappre-*

---

(1) Nebulose (N. d. T.).

sentazione, 2ª ediz., II, p. 342; 3ª ediz., II, p. 390). Ma anche le scoperte di Fourier e Cordier sul calore interno della terra sono conferma delle teorie di quella scuola: « Dicevano i Pitagorici esservi nel mezzo e nel centro della terra un fuoco attivo che la riscalda e la vivifica » (*Schol. in Arist.*, p. 504). E se oggi, in conseguenza precisamente di quelle scoperte, la scorza terrestre è riguardata come un tenue strato fra due mezzi (l'atmosfera da un lato, dall'altro metalli e metalloidi roventi in fusione), il cui contatto deve produrre un incendio, che annienterà la scorza medesima, questo conferma l'opinione in cui concordano tutti gli antichi filosofi ed anche gli Indiani (*Lettres édifiantes*, ediz. del 1819, Vol. VII, p. 114), che cioè il mondo sarà all'ultimo distrutto dal fuoco. Merita altresì d'essere ricordato che, come risulta da Aristotile (*Metaph.* I, 5, p. 986), i Pitagorici, sollo il nome di *dieci principii* hanno concepito precisamente l'*Yn* e l'*Yang* dei Cinesi.

Che la metafisica della musica, come io l'ho spiegata nella mia opera principale (1) (Vol. I, § 52 e Vol. II, c. 39), possa essere considerata come un'interpretazione della teoria pitagorica dei numeri, l'ho già ivi brevemente accennato. Qui mi arresterò su tale argomento un po' più in particolare, presupponendo tuttavia come presenti ai lettori i luoghi dianzi citati. In conformità a questi adunque, la *melodia* esprime tutti i movimenti della volontà così come questa si rivela nella coscienza umana, cioè tutti gli affetti, sentimenti, ecc.; l'*armonia* invece indica i vari gradi dell'oggettivarsi della volontà nella rimanente natura. La musica è, in questo senso, una seconda realtà, che

---

(1) *Il mondo come volontà e come rappresentazione.*

procede del tutto parallelamente alla prima, pur essendo di specie e di natura assai diversa; ha dunque con quella completa analogia, ma nessuna somiglianza. Ora la musica come tale, esiste solo nei nostri nervi auditivi e nel nostro cervello; fuori di questi o in sè stessa (nel senso del Locke) essa consiste di puri rapporti numerici: cioè in primo luogo, secondo la quantità, rispettivamente alla cadenza; in secondo luogo, secondo la qualità, rispettivamente ai gradi della scala musicale, che dipendono dai rapporti fra i numeri delle vibrazioni; in altre parole, è numerica così nel suo elemento ritmico come nel suo elemento armonico. Così tutta l'essenza del mondo, sia come microcosmo, sia come macrocosmo, può essere generalmente espressa con puri rapporti numerici, ed a questi può in certa misura ridursi. In questo senso avrebbe ragione Pitagora di collocare nei numeri la vera essenza delle cose. — Ma che cosa sono poi i numeri? Rapporti di successione, la cui possibilità è fondata sul tempo.

Quando si legge ciò che è detto negli scolii su Aristotile (p. 829 dell'ediz. di Berlino) intorno alla filosofia dei numeri dei Pitagorici, si può essere indotti a supporre che l'uso della parola *lógos* (1) nell'introduzione del Vangelo attribuito a S. Giovanni, uso così strano, misterioso, che rasenta l'assurdo, e così pure l'anteriore analogo impiego, che di tal parola fa in vari luoghi Filone, derivino dalla filosofia pitagorica dei numeri: ossia dall'interpretazione della parola *lógos* in senso aritmetico, come rapporto, *ratio numerica*; poichè un tale rapporto, secondo i Pitagorici, costituisce l'intima ed indistruttibile essenza

---

(1) *Logos* in greco ha più significati: *parola, discorso, ragione rapporto*. Appunto perciò l'interpretazione che dà l'autore all'esordio dell'Evangelo di S. Giovanni appare più che dubbia. (N. d. T.).

d'ogni cosa, epperò ne è il primo ed originario principio, *archè*, onde d'ogni essere si potrebbe dire: *In principio era il Lógos*. Si rifletta inoltre che *Aristotile* (*De anima*, 1, (1) dice: *Le passioni sono «logoi» materiali*; e subito appresso: *il «logos» infatti è la forma della cosa* (2). Questo rammenta anche il *lógos spermatikós* (ragione seminale) degli Stoici, su cui avrò presto a ritornare.

Secondo la biografia che Giamblico scrisse di Pitagora, questi si sarebbe formato la propria cultura principalmente in Egitto, soggiornandovi dal suo 22° anno sino al 56°, e vi avrebbe anzi avuto a maestri i sacerdoti. Ritornato in età di 56 anni, egli si propose principalmente di fondare una sorta di Stato sacerdotale, ad imitazione delle gerarchie dei templi egiziani, pur arrecandovi le modificazioni necessarie per renderlo accetto ai Greci: questo non gli riuscì in Samo, sua patria, ma entro certi limiti a Crotone. Ora poichè la civiltà e la religione egizia provenivano senza dubbio dall'India, come attesta fra cento altre cose il carattere sacro della vacca (*Erodoto*, II, 41), questo ci spiega il precetto pitagorico di astenersi dal mangiar carne d'animali, in particolare dall'uccidere buoi (Giamblico, *Vit; Pyth.* c. 28, § 150), la bontà raccomandata verso tutte le bestie, e parimenti la sua teoria della metempsicosi, i suoi vestimenti bianchi, il perpetuo velo di mistero, che dava occasione a sentenze simboliche e si estendeva perfino ai teoremi matematici, inoltre la fondazione di una sorta di casta sacerdotale con severe discipline e minute cerimonie, l'adorazione del sole (. 35, § 256) e più altro ancora. Anche dei notevoli suoi concetti fondamentali in astronomia egli era debitore agli Egizi. Perciò la

---

(2) In Aristotile *logos* è non di rado sinonimo di *forma* (nel senso metafisico ch'egli dà a questo termine). (N. d. T.).

priorità della dottrina dell'obliquità dell'eclittica gli fu contestata da Enopide, che era stato in Egitto con lui. (Veggasi su questo punto la conclusione del c. 24 del I libro delle *Eclogae* di Stobeo, con una nota di Heeren fondata su Diodoro Siculo). Ma del resto se si passano in rassegna le nozioni astronomiche elementari di tutti i filosofi greci raccolte da Stobeo (in particolare nel Libro I, c. 25 e seguenti), si trova che essi in generale hanno divulgato assurdità, ad eccezione soltanto dei Pitagorici, che di regola danno notizie assai esatte. Che ciò debba attribuirsi non a proprio loro merito, ma all'Egitto, è fuori di dubbio. Il noto divieto pitagorico di mangiar fave è di pura origine egizia e semplicemente una superstizione venuta di là; giacchè Erodoto (II, 37) riferisce che in Egitto la fava era considerata come impura ed aborrita, tanto che i sacerdoti non potevano nemmeno sopportarne la vista.

Del resto, che la dottrina di Pitagora fosse risolutamente panteistica, ci è attestato nettamente ed in breve da una sentenza dei Pitagorici tramandataci da Clemente Alessandrino nella sua *Cohortatio ad gentes*. E' in dialetto dorico, il che ne comprova l'autenticità, e suona così: «Non dobbiamo passar sotto silenzio nemmeno i Pitagorici i quali dicono: Dio è unico; ma Egli non è, come alcuni suppongono, fuori dell'universo, bensì in questo stesso, tutto in tutto il mondo, come colui che presiede ad ogni creazione, come unità di tutte le cose; esistente in eterno ed artefice di tutte le proprie potenze ed opere, luce nel cielo e padre di tutti, intelletto ed anima per l'intiero orbe del mondo, principio motore d'ogni cosa». (S. Clem. Aless., *Opera*, Tomo I, p. 118, in *Sanctorum Patrum Opera polemica*, Vol. IV, Wirceburgi, 1778). Giova approfittare d'ogni occasione per convincerci che teismo propriamente detto e giudaismo sono termini equivalenti.

Secondo Apuleio, Pitagora sarebbe andato perfino in India, ed avrebbe ricevuto insegnamenti dagli stessi Brahmini (Apuleio, *Florida*, Ediz. di Deux-Ponts, p. 130). Io credo quindi che la saggezza e la scienza altamente notevoli di Pitagora consistano non tanto in quello che egli stesso pensò quanto in ciò ch'egli aveva imparato; e siano quindi di estranea provenienza piuttosto che originali. Ce lo conferma un detto di Eraclito intorno a lui (Diog. Laerzio, Lib. VIII, c. 1, § 5). Altrimenti egli avrebbe espresso le sue idee anche per iscritto, per salvarle dalla distruzione; mentre ciò che egli aveva appreso da altri serbavasi incolume alla fonte.

§ 3. Socrate.

La sapienza di Socrate è un articolo di fede in filosofia. Che il Socrate platonico sia un personaggio ideale, epperò poetico, che esprime pensieri di Platone, è evidente; in quello invece che ci è presentato da Senofonte non c'è proprio da trovare grande sapienza. Secondo Luciano (*Philopseudes*, 24), Socrate avrebbe avuto una bella pancia; cosa che non è precisamente uno dei tratti del genio. Un dubbio simile si presenta, del resto, quanto all'altezza delle facoltà intellettuali di tutti coloro che non hanno lasciato scritti, quindi anche per Pitagora. Un grande ingegno deve pur riconoscere a poco a poco la sua vocazione ed il suo compito verso l'umanità; e per conseguenza deve arrivare alla consapevolezza di appartenere non al gregge, ma ai pastori, cioè agli educatori del genere umano; ora da ciò gli apparirà chiaro il suo dovere di non limitare il suo influsso diretto e sicuro ai pochi che il caso gli fa incontrare, ma di estenderlo alla umanità per raggiungere in questa le eccezioni, gli eletti, epperò i pochi. Ora lo stru-

mento, con cui si parla all'umanità, è soltanto la scrittura; a voce non si conversa che con un piccolo numero d'individui; onde ciò che così vien detto rimane, quanto alla umanità, un affare privato. Tali individui infatti sono il più delle volte per la nobile semente un cattivo terreno, in cui essa o non si svolge del tutto, o presto degenera ne' suoi prodotti; la semente stessa adunque dev'essere preservata. Ma ciò si raggiunge non già mediante la tradizione orale, che viene falsata ad ogni passo; bensì soltanto col mezzo della scrittura, unica fedele custode delle idee. Inoltre ogni profondo intelletto sente lo stimolo di fissare per propria soddisfazione i suoi pensieri e di dar loro tutta la chiarezza e precisione possibile; quindi di incorporarli in parole. Ma ciò non riesce perfettamente se non con lo scrivere; infatti l'esposizione scritta è essenzialmente diversa da quella orale ,giacchè solo la prima concede la massima precisione, concisione e succosa brevità, divenendo perciò la fida espressione del pensiero. Per tutto ciò, sarebbe in un pensatore strana presunzione il lasciare inutilizzata la più importante invenzione del genere umano. Mi è quindi difficile credere che veramente avessero grande ingegno quelli che non hanno scritto; sono piuttosto inclinato a considerarli come eroi precipuamente pratici, che esercitarono influsso più col loro carattere che con la loro testa. I sublimi autori dell' *Upanishad* dei *Veda* hanno scritto; mentre la *Sanhita* degli stessi *Veda*, componendosi di sole preghiere, può essere stata tramandata da principio solo oralmente.

Fra Socrate e Kant si possono indicare varie somiglianze. Entrambi rigettano ogni dogmatismo; entrambi professano totale ignoranza nelle cose della metafisica, e pongono nella chiara consapevolezza di questa ignoranza la loro originalità. Entrambi affermano che all'incontro

la regola pratica, ciò che l'uomo ha da fare e da non fare è del tutto sicuro, e sicuro per sè stesso, senza ulteriori ricerche teoretiche. Entrambi tuttavia ebbero in sorte, che i loro immediati successori e discepoli dichiarati si staccarono da loro proprio su questi punti fondamentali, ed elaborando la metafisica costruirono sistemi pienamente dogmatici; questi sistemi inoltre riuscirono assai diversi, concordando però tutti nell'affermarsi derivati dalla dottrina di Socrate o di Kant rispettivamente.

Siccome anch'io sono kantiano, voglio qui indicare in breve la mia relazione con lui. Kant insegna, che noi non possiamo saper nulla al di là dell'esperienza e della sua possibilità; io concedo questo, ma affermo tuttavia che l'esperienza stessa, nella sua totalità, è suscettibile d'una spiegazione, ed ho cercato di darla, decifrandola come una scrittura, senza però arrogarmi di oltrepassarla, come tutti i filosofi anteriori, a mezzo delle pure sue forme; cosa che appunto Kant aveva dimostrata illegittima.

Il vantaggio del metodo socratico, quale lo veniamo a conoscere da Platone, sta in questo, che ci si fanno concedere separatamente dall'interlecutore o dall'avversario le premesse delle proposizioni, di cui si vuol dare la dimostrazione, prima che egli ne abbia preveduto le conseguenze; mentre all'incontro in un discorso didattico e seguito quegli avrebbe il destro di riconoscere tosto le premesse come tali, e quindi di confutarle, ove non gli piacessero. Tuttavia fra le cose che Platone ci vorrebbe far credere c'è questa pure, che grazie all'applicazione di quel metodo i sofisti ed altri pazzi si lasciassero con tutta tranquillità dimostrare da Socrate che essi erano tali. E' impossibile ammetterlo, è più probabile che ai tre quarti all'incirca della strada, o, in generale, appena s'accorgevano dove si

andava a finire, essi guastassero il giuoco artificiosamente preparato da Socrate e rompessero la sua rete, o col disdirsi, o col negare il già detto, o con equivoci creati a bella posta, e con tutti quegli altri artifici e cavilli che istintivamente adoperano le persone sleali che vogliono aver sempre ragione; oppure si facessero così grossolanamente aggressivi, da fargli a volte ritenere miglior partito il porre la sua pelle al sicuro. Giacchè, come non doveva ai sofisti pure esser noto il mezzo, con cui ciascuno può rendersi uguale a ciascun altro ed abolire momentaneamente anche la maggiore disparità intellettuale: vogliamo dire, l'ingiuria? Una bassa natura è trascinata a questa da un'istintiva tendenza, ove appena s'accorga della propria inferiorità mentale.

§ 4. Platone.

Già in Platone noi troviamo l'origine di una certa falsa dianeologia (1) esposta con un segreto proposito metafisico, allo scopo cioè di fondare una psicologia razionale e la connessa dottrina dell'immortalità dell'anima. Questa falsa teoria si dimostrò poi di una vitalità molto tenace, giacchè si mantenne in vigore attraverso tutta la filosofia antica, medioevale e moderna, sinchè Kant, l'universale demolitore, le diede un colpo mortale. Alludiamo alla teoria razionalistica della conoscenza, con finalità metafisica. Essa si può brevemente riassumere così. Il soggetto conoscente in noi è una sostanza immateriale, radicalmente distinta dal corpo e chiamata anima: il corpo invece è un impedimento alla conoscenza. Quindi ogni conoscenza ottenuta a mezzo dei sensi è ingannevole: la sola vera, esatta e sicura è invece quella libera ed aliena da ogni sensibilità

---

(1) In greco *dianoiologia:* scienza dell'intelletto.

(quindi da ogni intuizione), epperò il *puro pensiero*, cioè l'operare soltanto su concetti astratti. L'anima infatti compie questo al tutto coi propri mezzi: per conseguenza ciò le riesce nel miglior modo dopo la sua separazione dal corpo, cioè quando siamo morti. In tal guisa la dianeologia coadiuva la psicologia razionale, in servizio della dottrina dell'immortalità che questa insegna. La teoria, quale io qui l'ho riassunta, si trova lucidamente e distesamente espressa nel cap. X del Fedone. E' intesa un po' diversamente nel *Timeo*, da cui Sesto Empirico la riporta con grande precisione e chiarezza con le seguenti parole: «Vige presso i filosofi della natura un'antica opinione, che il simile possa esser conosciuto dal simile... Platone nel *Timeo* per provare la immaterialità dell'anima usa di questo medesimo genere di dimostrazione. Se infatti, dice, la vista nel percepire la luce tosto divien simile alla luce, e l'udito distinguendo l'aria percossa, cioè il suono, tosto si palesa simile all'aria, e l'olfatto nel riconoscere i vapori è al tutto vaporoso, e il gusto assomigliante a succo nel riconoscere i succhi; per necessità anche l'anima, apprendendo le idee incorporee, come quelle che si riferiscono ai numeri ed ai confini dei corpi (*la pura matematica dunque*) è (2) qualche cosa d'incorporeo ». (*Adv. Math.* VII, 116 e 119). (*Vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio, quod similia similibus cognoscantur... Plato, in Timaeo, ad probandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstration's: « nam si visio », inquit, « apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aërem percussum iudicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aëris accedens speciem, odoratus autem cognoscens va-*

(2) Nel testo, veramente, *ginetai;* ma nella traduzione latina, che l'autore fa seguire e che noi riproduciamo, *est.*

pores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus qui humores, humoris habens speciem; necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus corporum, est incorporea »).

Perfino Aristotile, almeno in via ipotetica, fa valere questa argomentazione, quando nel primo libro *De anima* (cap. 1) dice, che sarebbe da arguirsi l'esistenza separata dell'anima, se a questa appartenesse qualche manifestazione, a cui il corpo non avesse parte; tale sembrerebbe a tutta prima il pensiero; ma se questo stesso non fosse possibile senza intuizione e immaginazione, allora esso pure non potrebbe aver luogo senza il corpo. (« Se poi anche il pensiero è una certa immaginazione (*phantasia*), o non si dà senza immaginazione, non si può ammettere che esso si dia senza corpo »). Ma appunto la condizione testè indicata, la premessa quindi del ragionamento, non è ammessa da Aristotile, in quanto egli insegna ciò che più tardi fu formulato nel detto: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensibus* (Nulla vi è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi): si veda a tal proposito *De anima* III, 8. Già egli dunque scorgeva, che un pensiero per quanto intieramente puro ed astratto riceve nondimeno tutta la sua materia ed il suo contenuto dalle cose percepite. Questo inquietò anche gli Scolastici. Perciò ci si diede cura nel Medio Evo di dimostrare che vi sono delle pure conoscenze di ragione, ossia idee che non si riferiscono ad alcuna immagine, quindi un pensare che trae tutto il suo materiale da sè medesimo. Gli sforzi e le controversie su questo punto si trovano raccolte dal Pomponazzi, *De immortalitate animi*, ove l'autore prende appunto di qui il suo argomento principale (1).

---

(1) E' noto che Pietro Pomponazzi (1462-1524) conchiudeva negando l'immortalità dell'anima (N. d. T.).

Per soddisfare alla predetta esigenza, dovevano dunque servire gli *universalia* e le conoscenze *a priori*, concepite come *aeternae veritates*. Quale svolgimento abbia poi trovato questo punto per opera di Cartesio e della sua scuola, l'ho già esposto nell'ampia aggiunta al § 6 della mia memoria premiata *Sul fondamento della morale*, ove io ho anche riferito testualmente le parole degne di esser lette del cartesiano De La Forge (1). Infatti precisamente le teorie errate d'ogni filosofo si trovano di regola espresse nel modo più chiaro da' suoi discepoli; poichè questi non si danno pensiero, come il maestro stesso, di tener oscuri quanto è possibile quei lati del suo sistema che potrebbero tradirne la manchevolezza, non avendo essi di ciò alcun sospetto. Spinoza poi contrappose a tutto il dualismo cartesiano la sua dottrina « *Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur* » (La sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, intesa ora con l'uno, ora con l'altro attributo), e con questo dimostrò la sua grande superiorità. Leibnitz invece da persona di garbo non abbandonò la strada di Cartesio e dell'ortodossia. Ma questo provocò poi lo sforzo, tanto salutare alla filosofia, dell'eccellente Locke, che infine s'internò

---

(1) Luigi De La Forge (sec. XVII) medico a Saumur fu amico di Cartesio, e, occupandosi egli pure di filosofia, interpretò le teorie di quello nel suo *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de se fonctions et de son union avec les corps*, Paris 1644, che fu poi tradotto da altri in latino sotto il titolo *Tractatus de mente humanâ, eius facultatibus et functionibus, nec non de eiusdem unione cum corpore, secundum principia Renati Descartes*, Paris, 1666. Schopenhauer cita nel luogo sopra indicato questa versione, credendola forse il testo originale e ne riferisce un lungo passo ove fra altro si legge: *Mens iudicia format de propriis suis ideis, indipendenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum eius sunt causae* (La mente forma giudizi dalle proprie sue idee, indipendentemente dai dati confusi dei sensi che sono causa delle inclinazioni di essa). (N. d. T.).

nella ricerca dell'origine dei concetti, e, dopo aver ampiamente dimostrato il principio *no innate ideas* (non ci sono idee innate), ne fece la base della sua filosofia. I Francesi, pei quali questa fu elaborata da Condillac, pur partendo dal medesimo principio, andarono troppo in là coll'affermare la proposizione *penser est sentir* e con l'insistervi. Presa alla lettera questa proposizione è falsa: tuttavia vi si contiene questo di vero, che ogni pensiero da una parte presuppone il sentire come ingrediente dell'intuizione, che gli porge la materia; dall'altro è esso stessso condizionato da organi corporei altrettanto quanto il sentire; come questo cioè degli organi dei sensi, così quello dal cervello, ed in ambo i casi si tratta di un'attività nervosa. Anche la scuola francese tuttavia mantenne così salda questa proposizione non per sè stessa, bensì con un proposito metafisico, e cioè materialistico; precisamente come gli avversari, platonici, cartesiani, leibniziani, avevano sostenuto il falso principio, che la sola vera conoscenza delle cose consistesse nel puro pensiero, solo con uno scopo metafisico, per dimostrare di qui l'immaterialità dell'anima.

Soltanto Kant conduce alla verità fuori di queste due vie false entrambe, fuori da una contesa in cui ambo le parti non si portano proprio lealmente; poichè ostentano bensì di trattare di dianeologia, ma rivolgono il loro sguardo alla metafisica, e falsano perciò la dianeologia. Kant dice dunque: Certo vi è una pura conoscenza di ragione, cioè conoscenze *a priori* anteriori ad ogni esperienza, quindi anche un pensare che non è debitore del suo contenuto ad alcuna conoscenza ottenuta per mezzo dei sensi; ma appunto questa conoscenza *a priori*, benchè non attinta dall'esperienza, ha valore, validità, solo in aiuto dell'esperienza; poichè essa non è altro che il rendersi conto del no-

stro proprio apparato conoscitivo e del suo organamento (funzione cerebrale) (2), o, come Kant si esprime, è la *forma* della coscienza stessa conoscente, che riceve la sua *materia* solo dalla sopravveniente conoscenza empirica a mezzo delle sensazioni, ma senza di questa è vuota ed inutile. Appunto perciò chiama la sua filosofia *Critica della ragion pura*. Con ciò casca tutta quella psicologia metafisica e casca con essa tutta la pura attività spirituale di Platone. Noi vediamo infatti che la conoscenza senza l'intuizione, che è procacciata dal corpo, non ha contenuto, e per conseguenza il conoscente come tale, ove non si presupponga il corpo, non è altro se non vuota forma; per tacere anche di questo, che ogni pensare è funzione fisiologica del cervello, proprio come il digerire è funzione dello stomaco.

Se dunque, in conformità a ciò, la raccomandazione di Platone, di separare e tener pura la conoscenza da ogni comunanza col corpo, coi sensi e con l'intuizione, si rivela come contraria allo scopo, assurda, anzi impraticabile; possiamo tuttavia considerare come analoga ad essa, ma corretta, la mia teoria, che il conoscere raggiunge la massima oggettività e perciò la massima perfezione, solo quando, pur essendo intuitivo, è serbato puro da ogni comunanza colla volontà: sul qual punto rimando i lettori al terzo libro della mia opera principale.

§ 5. **Aristotile.**

Come carattere fondamentale di Aristotile si potrebbe indicare la più grande perspicacia, unita con la circospezione, lo spirito di osservazione, la multilateralità e la man-

(1) Giustamente l'autore include fra parentesi quest'aggiunta, che rappresenta una sua interpretazione della dottrina Kantiana. (N. d. T.).

canza di profondità. La sua concezione del mondo è superficiale (1), per quanto acutamente elaborata.

La profondità trova la sua materia in sè stessa; la perspicacia deve riceverla dall'esterno per aver dati. Ma a quei tempi i dati empirici erano in parte miseri, in parte anche falsi. Perciò lo studio di Aristotile non è oggi molto profittevole, mentre quello di Platone rimane tale in sommo grado. L'accennata mancanza di profondità in Aristotele diviene più che mai visibile nella metafisica, dove la pura perspicacia non serve come altrove: perciò in questa soprattutto egli non soddisfa. La sua *Metafisica* è per la massima parte un divagare sui filosofemi dei predecessori, che egli critica e confuta dal suo punto di vista, considerando il più delle volte sentenze isolate di essi, senza propriamente approfondirne il senso, anzi come uno che rompa una finestra dall'esterno. Espone pochi dogmi originali o nessuno; almeno non li espone in modo connesso. Che noi siamo debitori alla sua polemica di una gran parte di quel che conosciamo dei più antichi filosofemi, è un merito accidentale. Quanto a Platone, lo combatte soprattutto proprio dove quegli ha ragione. Le «Idee» di lui gli tornano sempre in bocca, come qualche cosa ch'egli non riesca a digerire; è risoluto nel non volerle ammettere.

La perspicacia riesce a buon fine nelle scienze empiriche; Aristotile segue dunque un indirizzo prevalentemente empirico. Ma siccome dal suo tempo in poi l'empiria ha fatto tali progressi che, confrontata al suo stato di allora, sta a questo come l'età adulta all'infanzia, così le scienze d'esperienza non possono trarre diretto giovamento dallo studio di lui: possono ritrarne però giovamento indiretto,

(1) Nel testo *flach:* piatta.

grazie al metodo ed allo spirito propriamente scientifico, che lo caratterizza e che da lui fu introdotto nel mondo. Nella zoologia però egli è ancora ai dì nostri di utilità diretta, almeno nei particolari. Ma in generale la sua inclinazione empirica lo rende propenso a divagare costantemente; cosicchè devia tanto facilmente e tanto spesso dall'ordine di pensieri di cui si sta occupando, che è quasi incapace di seguire lungamente e sino al fondo il filo di un qualsiasi ragionamento; ora, proprio in ciò consiste il pensare profondamente. Egli invece solleva ad ogni passo problemi, li sfiora soltanto e tosto passa ad altro senza risolverli o senza nemmeno discuterli a fondo. Perciò avviene spesso che il lettore dica: « Adesso arriva qualche cosa »; ma non arriva nulla; quando l'autore ha intavolato un problema e l'ha seguito per un po', sembra sovente ch'egli abbia già la verità sulla punta della lingua; ma ecco che improvvisamente egli si volge ad altra cosa e ci lascia nel dubbio. Non può perseverare in nulla; ma balza dall'argomento presente a qualche altro che gli capita per la testa, come un bambino che lascia cadere un giocattolo per afferrarne un altro appena l'ha scorto. Questo è il lato debole del suo spirito: la vivacità d'una mente superficiale. Così si spiega, come Aristotile, pur essendo d'ingegno altamente sistematico, giacchè da lui ha inizio la distinzione e la classificazione delle scienze, pure manchi generalmente d'ordine sistematico nella sua esposizione; onde noi vi sentiamo la deficienza di procedimento metodico, della separazione del dissimile e del collegamento del simile. Tratta le cose come gli capitano, senza averle prima ben meditate e senza aver predisposto un chiaro schema; pensa con la penna in mano, il che alleggerisce per certo il lavoro dello scrittore, ma riesce assai di peso al lettore. Di qui la mancanza di piano nella sua esposi-

zione e quel che vi è in essa d'insoddisfacente: di qui il suo ritornare cento volte a dire la stessa cosa, perchè nel frattempo gli è avvenuto di parlar d'altro; di qui la sua incapacità ad insistere su di un tema e il distrarsi invece in mille e mille cose; per questo ancora egli, come abbiamo descritto, mena pel naso il lettore, che aspetta con animo teso la soluzione dei problemi sollevati; per questo, dopo aver dedicato molte pagine ad un soggetto, ne ricomincia improvvisamente la trattazione con le parole « Consideriamo ora l'argomento partendo da un altro principio » e ciò sei volte in uno stesso scritto; per questo a tanti esordi de' suoi libri e capitoli si adatta il verso:

Quid feret hic tanto dignum promissor hiatu?

Per questo, in una parola egli è così spesso confuso ed insoddisfacente. Certo qualche volta per eccezione egli si comporta diversamente: i tre libri della *Retorica* ad esempio sono nell'insieme un modello di metodo scientifico; anzi mostrano una simmetria architettonica, che può essere stata di esempio a Kant.

Il contrapposto radicale di Aristotile così nel modo di pensare come nell'esposizione è Platone. Questi tien saldo il suo pensiero principale come con una mano di ferro; ne segue il filo, anche se tenuissimo, in tutte le diramazioni, attraverso gli andirivieni dei più lunghi dialoghi, e lo ritrova dopo tutti gli episodi. Si scorge, che egli, prima di mettersi a scrivere, ha compiutamente e maturamente meditato sul soggetto, ed ha predisposto un artistico ordinamento con cui svolgerlo. Perciò ogni dialogo è un'opera d'arte ben disegnata, di cui tutte le parti, in ben calcolata proporzione hanno fra loro un collegamento, spesso celato temporaneamente a bella posta, mentre i frequenti episodi riconducono da sè stessi e spesso inaspettatamente al pen-

siero fondamentale, da essi ormai illuminato. Platone sa sempre, in tutto il senso della parola, ciò che vuole e si propone; anche se il più delle volte non conduce i problemi ad una definitiva soluzione ,ma si accontenta di discuterli a fondo. Non deve dunque farci molta meraviglia, se, come ci attestano alcuni ragguagli, specialmente in Eliano (*Var. Hist.* III, 19, IV, 9 etc.) si manifestava fra Platone ed Aristotile un significante disaccordo personale, e se Platone può aver espresso qua e là qualche giudizio sfavorevole su Aristotile, il cui disperdersi e divagare a guisa di fuoco fatuo con tutta la sua erudizione (1) era a Platone assolutamente antipatico. La lirica dello Schiller *Larghezza e profondità* (2) si può applicare anche all'antitesi fra Aristotile e Platone.

Nonostante questo indirizzo intellettuale empirico, 'Aristotile non era affatto un empirico conseguente e metodico; perciò egli doveva essere spodestato ed espulso dal vero padre dell'empirismo, Bacone da Verulamio. Chi vuol ben comprendere in quale senso e perchè questi sia l'avversario ed il superatore di Aristotile e del suo metodo, legga i libri aristotelici *De generatione et corruptione*. Egli vi trova appunto quel ragionare *a priori* sulla natura, che ne vuol comprendere e spiegare i procedimenti partendo da puri concetti: un esempio veramente tipico si ha nel capo 4 del Libro II, ove si costruisce una chimica *a priori*.

---

(1) Nel testo *Polymathie*. (N. d. T.).

(2) È una breve poesia, in cui lo Schiller dipinge certe persone che parlano di tutto, hanno grande concetto di sè stesse, brillano nel mondo, e non lasciano traccia; e prosegue: « Chi vuol produrre qualche cosa d'eccellente, dare alla luce qualche grande opera, deve silenziosamente concentrare la massima forza sul minimo spazio, senza stancarsi. Il tronco s'innalza nell'aria coi rami riccamente ornati; le foglie splendono ed esalano il loro profumo; ma non possono dar frutti. Solo il seme nasconde in piccolo volume l'orgoglio della foresta: l'albero ». (N. d. T.).

Bacone invece si presentò con questo consiglio, di prendere a fonte della conoscenza della natura non l'astratto, ma ciò che è percepito, l'esperienza.

Ne è splendido effetto l'altezza oggi raggiunta dalle scienze naturali, altezza da cui possiamo guardare con sorriso di compassione le stiracchiature aristoteliche. Sotto l'aspetto mentovato è molto notevole il fatto, che i libri testè citati di Aristotile lasciano riconoscere assai chiaramente l'origine della scolastica: anzi, già vi si trova il metodo cavilloso e parolaio di questa. A tale scopo sono molto utili e degni di lettura anche i libri *De coelo*. Già i primi capitoli sono un modello calzante di quel metodo con cui si vorrebbe da puri concetti giungere a conoscere e determinare l'essenza della natura; e l'insuccesso è qui evidente. Nel cap. 8 ci si dimostra con puri concetti e luoghi comuni che non vi sono più mondi, e in modo simile si specula nel cap. 12 sul moto degli astri. E' un sofisticare conseguente su idee false, una dialettica della natura affatto singolare, che, movendo da certi principii generali, i quali dovrebbero esprimere ciò che è ragionevole e conveniente, presume di decidere *a priori* come deve essere e deve comportarsi la natura. Quando noi vediamo un così grande e stupendo ingegno, come nonostante tutto è Aristotile, tanto impicciato in errori di questa fatta, che hanno avuto credito sino a due secoli or sono, allora più che mai ci appare chiaro quanto debba essere riconoscente l'umanità a Copernico, Keplero, Galilei, Bacone, Roberto Hook (1) e Newton. Nei capitoli 7-8 del secondo libro Aristotile ci espone tutto il suo assurdo sistema del cielo: le stelle sono saldamente attaccate alla sfera cele-

(1) Roberto Hook o meglio Hooke, fisico inglese (1635-1702), fu prossimo a scoprire la teoria della gravitazione. (N. d. T.).

ste che ruota attorno a sè stessa; il sole e i pianeti, ad altre più vicine a noi; la terra è espressamente asserita ferma. Tutto questo potrebbe andare, se non si fosse già avuto a quei tempi altro di meglio: ma quando egli stesso (cap. 13) ricorda, per confutarle, le vedute esatte dei Pitagorici intorno alla figura, alla posizione ed al movimento della terra, ciò non può che sollevare il nostro sdegno. E questo si accresce, quando dalle sue frequenti polemiche contro Empedocle, Eraclito e Democrito vediamo come tutti costoro avessero opinioni molto più esatte sulla natura e l'avessero meglio osservata, che non il superficiale chiacchierone che qui abbiamo dinanzi a noi. Empedocle aveva già parlato persino di una forza tangenziale nascente dal fatto della rotazione ed agente in senso opposto al peso (II, 1 e 13, inoltre *Schol.*, p. 491). Ben lungi dall'apprezzare simili idee al loro giusto valore, Aristotile non ammette mai le esatte opinioni di quegli antichi intorno al vero significato del sopra e del sotto; ma anche qui egli segue quella della grande maggioranza che bada alla apparenza superficiale (IV, 2).

Vien qui fatto d'osservare, che queste sue vedute trovarono riconoscimento e diffusione, soffocarono le anteriori e migliori, e così furono più tardi il fondamento d'Ipparco e quindi del sistema tolemaico, che l'umanità si trascinò dietro sino al principio del sec. XVI, a tutto vantaggio delle dottrine religiose giudaico-cristiane, le quali in fondo sono incompatibili col sistema di Copernico; giacchè come vi può essere un Dio nel cielo se non vi è cielo? Il teismo preso sul serio presuppone necessariamente che si divida il mondo in cielo e in terra; su questa si aggirano gli uomini; in quello risiede Dio che li governa. Se ora l'astronomia toglie di mezzo il cielo, essa ha in pari tempo

tolto di mezzo anche Dio; essa cioè ha tanto esteso il mondo, che per Dio non rimane alcun posto.

Un essere personale, come necessariamente è ogni Dio, che non abbia sede alcuna, ma sia dappertutto e in nessun luogo, si può solo definire a parole, ma non si può immaginare, e quindi non vi si può credere. Perciò col divulgarsi dell'astronomia fisica il teismo deve perder terreno fra le moltitudini, per quanto impresso negli uomini con incessante e solenne predicazione. Ben lo capì tosto la Chiesa Cattolica, e per questo perseguitò il sistema copernicano; onde è ingenuo il meravigliarsi così spesso e ad alte grida delle tribolazioni di Galileo; poichè *omnis natura vult esse conservatrix sui* (ogni natura vuol essere conservatrice di sè stessa). Chi sa se un tacito riconoscimento, o presentimento almeno, di questa congenialità di Aristotile con la dottrina della Chiesa e del pericolo da lui sventato non abbia concorso alla straordinaria venerazione che per lui si ebbe nel Medio Evo? Chi sa se più d'uno, stimolato dai ragguagli di lui sopra i sistemi astronomici anteriori, non intuì in silenzio, assai prima di Copernico, le verità che questi, dopo aver esitato per più anni e in procinto di lasciare il mondo, osò finalmente proclamare?

§ 6. **Stoici.**

Un concetto veramente bello e profondo presso gli Stoici è quello del *lógos spermatikós* (ragione seminale), per quanto su di esso sarebbero a desiderarsi notizie più compiute di quelle che ci son giunte (Diog. Laert. VII, 136; Plut., *De plac. phil.*, I, 7; Stob., *Ecl.*, I, p. 372). Tuttavia è pur chiaro, che con esso si intende ciò che nei successivi individui di una sola specie costituisce e man-

tiene l'identica forma di essa nel passare che fa dall'uno all'altro; quindi, por così dire, il concetto della specie incorporato nel seme. Per conseguenza il *Logos spermaticus* (1) è ciò che è indistruttibile nell'individuo, ciò per cui esso fa una cosa sola con la specie, la rappresenta e la conserva. E' ciò che fa sì che la morte, mentre annienta l'individuo, non tocchi la specie, in virtù della quale l'individuo sempre si rinnova, ad onta della morte. Perciò *lógos spermatikós* si potrebbe tradurre: la formula magica che in ogni tempo evoca e fa apparire questa forma.

Un concetto assai affine è, presso gli Scolastici, quello della *forma substantialis* per la quale s'intende il principio interiore del complesso di tutte le proprietà di una data essenza naturale: il suo contrapposto è la *materia prima*, la pura materia senza alcuna forma o qualità. L'anima dell'uomo è precisamente la sua *forma substantialis*. Ciò che distingue i due concetti è, che il *lógos spermatikós* appartiene soltanto ad esseri che vivono e si riproducono, la *forma substantialis* anche ad esseri inorganici: inoltre questa concerne direttamente l'individuo, quello riguarda addirittura la specie. L'uno e l'altra sono evidentemente in istretta parentela con l'idea platonica. Intorno alla *forma substantialis* si trovano schiarimenti in Scoto Erigena (*De divis. nat.* Lib. III, p. 139 dell'ediz. di Oxford), in Giordano Bruno (*Della causa*, dial. 3, p. 252 e seguenti), ed estesamente nelle *Disput. metaph.* del Suarez (Disp. 15, Sect. 1), genuino compendio di tutta la sapienza scolastica, ove conviene cercare la conoscenza di questa, piuttosto che nella prolissa esposizione di insipidi professori tedeschi di filosofia, quintessenza di tutta la scipitaggine e di tutta la noia.

---

(1) In latino nel testo. (N. d. T.).

Una fonte fondamentale per conoscere l'etica stoica è l'esposizione assai diligente che ce ne ha tramandata Stobeo (*Eclogae eth.* L. II, c. 7): in essa ci si può lusingare di trovare estratti letterali da Zenone e Crisippo; se così è, essa non è atta a darci una grande opinione della mente di questi filosofi: anzi è una esplicazione pedantesca, scolastica, oltremodo prolissa, incredibilmente arida della morale stoica, senza forza e senza vita, senza pensieri di pregio, calzanti, fini. Tutto vi è dedotto da nudi concetti, nulla vi è attinto dalla realtà e dall'esperienza. Così gli uomini vi sono divisi in *spoudaîoi* e *phaûloi*, virtuosi e viziosi; a quelli si attribuisce tutto il bene, a questi tutto il male, onde tutto appare bianco e nero, come una garetta prussiana. Perciò queste superficiali esercitazioni scolastiche non sostengono affatto il confronto con gli scritti di Seneca, così energici, ricchi di spirito e meditati.

Neppure le dissertazioni di Arriano intorno alla filosofia di Epitteto, composte circa quattrocento anni dopo la fondazione dello Stoicismo ci danno chiarimenti essenziali sul vero spirito e sui principii essenziali della morale stoica: all'incontro questo libro è insoddisfacente per la forma e per il contenuto. In primo luogo, quanto alla forma, vi si cerca invano qualsiasi traccia di metodo, di ordinamento sistematico, persino di procedimento regolare. In capitoli, che si succedono senza ordine e nesso, si ripete incessantemente, che non bisogna far caso alcuno di ciò che non è manifestazione della nostra propria volontà, che quindi si deve guardare con indifferenza a tutte quelle altre cose che sogliono commuovere gli uomini. Questa è l'*ataraxia* (1) stoica. In altre parole, ciò che non è *eph' hemîn* (dipendente da noi), non sarebbe neppure *pros hemâs*

(1) Imperturbabilità. (N. d. T.).

(in rapporto con noi). Ma questo colossale paradosso non viene dedotto da alcuna premessa fondamentale; anzi, la più strana opinione del mondo ci viene imposta, senza che ce ne sia data ura ragione. In luogo di ciò si trovano declamazioni interminabili, ove ritornano instancabilmente gli stessi pensieri e le stesse frasi. I corollari infatti di quelle strane massime sono esposti nel modo più esteso e più vivace, e ci vien quindi descritto in molte maniere come lo Stoico non si curi di nulla al mondo. In pari tempo, ognuno che la pensi diversamente è di continuo vituperato come schiavo e come pazzo. Ma invano si spera di trovare allegata qualche ragione chiara e solida, che ci faccia ammettere quello strano modo di pensare: cosa che varrebbe assai più di tutte le declamazioni e gli improperi di quel grosso libro intiero. Così questo, con le sue iperboliche descrizioni della indifferenza stoica, con le lodi incessantemente ripetute dai santi patroni, Cleante, Zenone, Cratete, Diogene, Socrate, e con le sue ingiurie contro chi pensi altrimenti, è una vera predica da cappuccino. Tale può dirsi senza dubbio anche per la mancanza di piano dell'intiera trattazione e per il suo sconnesso divagare. Ciò che risponde all'intestazione di un capitolo è solo il principio di esso: alla prima occasione, l'autore salta ad altro argomento, e di qui si perde in mille e mille cose secondo il *nexus idearum* (l'associazione delle idee). Tanto riguardo alla forma.

Quanto poi al contenuto, esso, anche ove si faccia astrazione dalla assoluta mancanza di fondamento, non è affatto puramente e genuinamente stoico; ma rivela una forte mescolanza con qualche cosa di estraneo, che sa di fonte cristiano-giudaica. La più innegabile prova di ciò è il teismo, che si trova ad ogni passo e che è anche il sostegno della morale: il Cinico e lo Stoico agiscono qui in nome di Dio, la cui volontà è la loro regola,Gli sono

devoti, sperano in Lui, e così via. Al genuino Stoicismo originario tutto ciò è estraneo: in esso Dio e mondo sono una cosa sola, e non si conosce quindi affatto un Dio antropomorfico, che voglia, che comandi e che provveda. Tuttavia non soltanto in Arriano, ma nella maggior parte degli scrittori filosofici pagani dei primi secoli dopo Cristo noi scorgiamo già tralucere il teismo ebraico, che poco di poi, sotto la veste del cristianesimo, diverrà la fede popolare, proprio come oggi negli scritti dei dotti balena il panteismo, originario dell'India, che è similmente destinato a diventare col tempo fede popolare. *Ex oriente lux* (1).

Per l'addotta ragione adunque la morale stessa che è qui presentata non è puramente stoica: vari precetti di essa sono perfino incompatibili gli uni con gli altri; onde non si possono certo ricondurre a principii generali comuni.

Anche il Cinismo è del pari intieramente falsato, perchè s'insegna che il Cinico deve essere tale soprattutto per amore degli altri, ossia per agire su di essi col suo esempio come un messo di Dio, e per guidarli, intervenendo nei loro affari. Perciò vien detto: « In una città composta solo di saggi non sarebbe necessario alcun Cinico», ed inoltre che questi dev'essere sano, vigoroso e pulito per non destare ripugnanza nella gente. Ma com'è lontano tutto questo dallo spirito dei vecchi e pretti Cinici, che bastavano a sè stessi! Senza dubbio Diogene e Cratete furono amici e consiglieri di molte famiglie; ma ciò era cosa accidentale e secondaria, non era punto lo scopo del Cinismo.

Ad Arriano sono dunque sfuggite affatto le idee fondamentali del Cinismo e della morale stoica; anzi si direbbe ch'egli non ne abbia sentito neppure il bisogno. Egli

(1) Dall'oriente la luce. (N. d. T.).

predica la rinuncia, perchè gli piace, ed essa gli piace forse solo perchè è difficile e contraria all'umana natura, mentre è facile il predicare. Quanto ai motivi della rinuncia, egli non li ha cercati: perciò sembra di udire ora un asceta cristiano, ora di nuovo uno stoico. Le massime infatti dell'uno e dell'altro coincidono spesso, certamente; ma i principii a cui si appoggiano sono del tutto diversi. Rimando a questo proposito alla mia opera principale, Vol. I, § 16 e Vol. II, cap. 16, dove appunto, per la prima volta anzi, è stato spiegato a fondo il vero spirito del Cinismo e dello Stoicismo.

Il difetto di conseguenza di Arriano si palesa perfino in una maniera ridicola, inquantochè egli nella descrizione, ripetuta infinite volte, del perfetto Stoico ripete pure ogni volta: « Egli non biasima nessuno, non si lagna nè degli Dei nè degli uomini, non vitupera alcuno »; e ciononostante tutto il suo libro è per la massima parte composto in tono di biasimo, che spesso degenera in ingiuria.

Tuttavia si ritrovano qua e là nell'opera schietti pensieri stoici, che Arriano, o Epitteto, ha attinti dagli antichi maestri di quella scuola; così anche il Cinismo è dipinto, in certi tratti, in modo calzante e vivace. In alcuni passaggi si ha pure sano buon senso, come si hanno descrizioni degli uomini e del loro agire prese dalla vita. Lo stile è facile e scorrevole, ma assai prolisso.

Che il *Manuale d'Epitteto* sia stato parimenti composto da Arriano, come F. A. Wolf (1) ci assicurava nelle sue lezioni, io non lo credo. Esso ha in meno parole molto più spirito che le *Dissertazioni*, è pieno in generale di

(1) F. A. Wolf, filologo, nato in Sassonia nel 1759, morto a Marsiglia nel 1824, è celebre soprattutto per i suoi *Prolegomeni ad Omero*. (N. d. T.).

sana saggezza, non di vuote declamazioni ed ostentazione, è conciso ed efficace, ed è scritto inoltre nel tono d'un amico che dà benevoli consigli: mentre le *Dissertazioni* sono generalmente in tono di biasimo e di svillaneggiamento. Il contenuto di entrambi i libri è nel complesso il medesimo; solchè il *Manuale* presenta assai poco del teismo delle *Dissertazioni*. Forse il *Manuale* era l'originale compendio di Epitteto, che egli dettava a' suoi uditori; le *Dissertazioni* invece un volume compilato da Arriano in conformità ai liberi discorsi con cui quegli commentava il compendio stesso.

§ 7. Neoplatonici.

La lettura dei Neoplatonici richiede molta pazienza; poichè essi sono generalmente difettosi nella forma e nel modo di spiegarsi. Di gran lunga migliore degli altri è tuttavia, sotto questo rispetto, Porfirio; egli è il solo che scriva con chiarezza e con nesso, onde non lo si legge a controvoglia.

Il peggiore invece è Giamblico nel suo libro *De mysteriis Aegyptiorum*; è pieno di crassa superstizione e di rozza demonologia; per di più è bizzarro. Certamente egli ha pure un'altra veduta, per così dire esoterica, della magia e della teurgia; ma le sue rivelazioni a tal proposito sono superficiali ed insignificanti. Nell'insieme egli è uno scribacchino da poco e noioso; limitato, barocco, grossolanamente superstizioso, confuso ed oscuro. Si vede chiaramente che ciò ch'egli insegna non è scaturito affatto dalla sua propria meditazione; ma che sono dogmi altrui, spesso intesi solo a metà, ma appunto perciò tanto più ostinatamente affermati; quindi è anche pieno di contraddizioni. Ma ora si vorrebbe negare a Giamblico la paternità di

quel libro; ed io sono quasi disposto a seguire questa opinione, quando leggo i lunghi estratti serbatici da Stobeo delle sue opere perdute, i quali sono incomparabilmente migliori di quella *De mysteriis* e contengono più di un buon pensiero della scuola neoplatonica.

Proclo a sua volta è un chiacchierone superficiale, prolisso, scipito. Il suo commento all'*Alcibiade*, uno dei peggiori dialoghi di Platone, che potrebbe anche non essere autentico, è la più diffusa e prolissa tiritera del mondo. Vi si ciarla all'infinito sopra ogni parola di Platone, anche la più insignificante, e vi si cerca un senso profondo. Ciò che Platone dice in senso mitico ed allegorico vien preso in senso proprio e strettamente dogmatico, e tutto è contorto a superstizione e teosofia. Nondimeno non si può negare che nella prima metà del commento c'imbattiamo in pensieri assai buoni, che tuttavia appartengono forse più alla scuola che a Proclo. Un passo assai importante è la chiusa del primo fascicolo della prima parte: « Le tendenze dell'anima (*anteriori alla nascita*) concorrono più che tutto a determinare il corso della vita, e noi non sembriamo plasmati dall'esterno, ma da noi stessi prendiamo per nostra scelta le deliberazioni, secondo cui viviamo » (*Animorum appetitus, ante hanc vitam concepti, plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deinde vitam transigimus*). Questa sentenza ha certamente la sua radice in Platone, ma si accosta anche alla dottrina di Kant del carattere intelligibile, e si eleva d'assai al di sopra delle superficiali e limitate teorie della libertà del volere individuale capace di agire volta per volta così oppure altrimenti; teorie con cui oggi ancora si trastullano i nostri professori di filosofia, avendo sempre il catechismo sotto gli occhi. Agostino e Lutero dal loro

canto ricorsero alla grazia predestinante. Questo andava bene per quei tempi devoti, in cui si era pronti, se piaceva a Dio, ad andare al diavolo in nome di Dio; ma ai dì nostri c'è solo da appoggiarsi alla aseità (1) del volere, e si deve riconoscere che, come dice Proclo « non sembriamo plasmati dall'esterno ».

Plotino finalmente, il più importante di tutti, è assai disuguale, e le diverse *Enneadi* sono di pregio e valore molto diverso: la quarta è eccellente. Esposizione e stile valgon poco generalmente anche in lui: i suoi pensieri non sono ordinati, nè premeditati; egli li ha buttati giù di mano in mano, così come gli venivano. Del modo leggiero e trascurato con cui si poneva al lavoro c'informa Porfirio nella biografia di lui. Per questo la sua diffusa e noiosa prolissità e confusione soverchia spesso ogni pazienza, cosicchè ci si meraviglia, come mai questa farragine sia potuta giungere alla posterità. Il più delle volte egli ha lo stile d'un predicatore, e come questi spiega superficialmente il vangelo, così quegli le teorie platoniche: dove Platone ha detto qualche cosa in senso mitico, anzi semimetaforico, egli in buona fede lo interpreta letteralmente e prosaicamente, e rumina per ore ed ore lo stesso concetto, senza aggiungervi nulla di suo. Inoltre procede per rivelazioni, non per dimostrazioni, onde parla generalmente *ex tripode*, espone le cose come egli le pensa, senza entrare in giustificazioni di sorta. Nondimeno si trovano presso di lui verità grandi, importanti e profonde, che certo egli stesso ha comprese, poichè non è affatto privo di penetrazione; perciò egli merita assai d'esser letto e premia largamente la pazienza che a ciò si richiede.

La spiegazione di queste contraddittorie qualità di Plo-

(1) Essere per sè stesso. Cfr. § 9 e § 13. (N. d. T.).

tino, io la trovo in ciò, che egli, ed in generale i Neoplatonici, non sono pensatori originali; ciò che espongono è una dottrina straniera, che hanno ricevuta, ma il più delle volte ben digerita ed assimilata. Si tratta cioè della sapienza indo-egiziana, che essi hanno voluto incorporare alla filosofia greca, adoperando come idoneo anello di congiunzione, o termine intermediario, o *menstruum*, la filosofia platonica, specialmente quella parte di essa che confina col misticismo. Che i dogmi neoplatonici provengano dall'India, pel tramite dell'Egitto, lo dimostra immediatamente ed innegabilmente tutta la teoria di Plotino del Tutto-Uno, che troviamo così egregiamente esposta nella *IV Enneade*. Già il primo capitolo del primo libro di essa, *Intorno all'essenza dell'anima*, ci dà con brevità somma la dottrina fondamentale di tutta la sua filosofia, quella cioè di una *psyché* originariamente una, che solo attraverso il mondo dei corpi si è spezzata in molte. Specialmente interessante è l'ottavo libro di questa *Enneade*, il quale mostra come quella *psyché* sia caduta in tale condizione di molteplicità per una colpevole bramosia: essa sarebbe dunque gravata d'una doppia colpa, in primo luogo quella del suo venire in questo mondo, secondariamente quella delle sue proprie peccaminose azioni; di quella pagherebbe il fio con l'esistenza temporanea in generale, di questa, che è la minore, con le trasmigrazioni (cap. 5). Evidentemente è lo stesso pensiero che si ha nel Cristianesimo: la distinzione cioè fra peccato originale e peccati particolari. Ma soprattutto merita d'esser letto il IX libro, dove nel cap. 3 « Se tutte le anime siano una sola » si spiegano fra altro, partendo dall'unità dell'anima del mondo, le meraviglie del magnetismo animale, in particolare il fenomeno che oggi ancora si nota, che la sonnambula ode una parola pronun-

ciata sommessamente a grande lontananza; ciò che tuttavia esige una catena di persone in rapporto con lei.

Appare persino in Plotino, verosimilmente per la prima volta nella filosofia occidentale, l'idealismo già da lungo diffuso in Oriente, poichè s'insegna (*Enn. III*, libro VII, cap. 10), come l'anima abbia prodotto il mondo, entrando dall'eternità nel tempo, con questa spiegazione: « Di questo Tutto infatti non v'è altro luogo fuorchè l'anima». (*Neque est alter huius universi locus, quam anima*). Anzi, l'idealità del tempo viene espressa nelle parole: « Non bisogna cercare il tempo fuori dell'anima, come neppure l'eternità al di là (*ekeí*) fuori dell'essere » (*Oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere*). Quell'*ekeî* (al di là) è l'opposto di *entháde* (al di qua), ed è un concetto assai frequente in Plotino, che lo spiega meglio distinguendo fra *kósmos noetós* e *kósmos aisthetós* (mondo intelligibile e mondo sensibile) o anche fra *ta áno* e *ta káto* (il di sopra e il di sotto). L'idealità del tempo è ancora ottimamente chiarita nei cap. 11 e 12. Vi si connette la bella spiegazione, che noi nel nostro stato temporaneo non siamo quel che dovremmo e potremmo essere, onde aspettiamo sempre il meglio dal futuro, attendendone riparo alla nostra deficienza; onde sorge il concetto dell'avvenire e della sua condizione, il tempo (cap. 2 e 3).

Un'altra conferma dell'origine indiana della dottrina neoplatonica ci vien data dalla teoria della metempsicosi esposta da Giamblico (*De mysteriis*, Sect. 4, cap. 4 e 5), nonchè da quella ivi pure accennata (Sect. 5, cap. 6) della finale liberazione e redenzione dai vincoli della nascita e della morte: « purificazione e perfezionamento dell'anima, e la liberazione dalla nascita », e (cap. 12) «il fuoco dei sacrifici ci libera dai vincoli della nascita »: la medesima promessa adunque che ritroviamo in tutti i libri religio-

si indiani, e che in inglese viene tradotta «*final emancipation*», liberazione. Si aggiunga infine (Sect. 7, cap. 2) la notizia di un simbolo egizio, che rappresenta un Dio creatore seduto sul loto: evidentemente il Brahma creatore del mondo, seduto sul fiore di loto che esce dall'ombellico di Wishnu, come è spesso rappresentato, p. es. in Langlès (*Monuments de l'Hindoustan*, Vol. I, p. 175), in Coleman (*Mythology of the Hindus*, Tav. 5), ecc. Questo simbolo, quale sicuro indizio dell'origine indiana della religione egizia, è altamente importante, come anche, allo stesso riguardo, la notizia dataci da Porfirio (*De abstinentia*, Lib. II), che in Egitto la vacca era sacra e non poteva essere ammazzata. Anche il particolare narrato da Porfirio nella sua vita di Plotino, che questi, dopo essere stato per più anni scolaro di Ammonio Sacca, voleva andare in Persia e nell'India con l'esercito di Gordiano ,disegno che rimase vano per la sconfitta e la morte di Gordiano stesso, è indizio che la dottrina di Ammonio era di origine indiana, e che Plotino si proponeva di attingerla più pura alla fonte. Il medesimo Porfirio ci fornisce un'estesa teoria della metempsicosi, tutta in senso indiano, per quanto adornata di psicologia platonica: si trova nelle *Eclogae* di Stobeo (L. I, cap. 52, § 54).

§ 8. Gnostici.

La filosofia cabalistica e quella gnostica, i cui fondatori, in quanto Ebrei e Cristiani, erano saldamente monoteisti, sono tentativi di appianare la stridente contraddizione fra la creazione del mondo per opera di un Essere onnipotente, intieramente buono ed omnisciente, e lo stato lamentevole e difettoso di questo mondo medesimo. Esse introducono perciò fra il mondo e quella causa del mondo

una schiera di esseri intermediari, per colpa dei quali vi sarebbe stato un decadimento, onde sarebbe sorto il mondo. Esse, per così dire, trasferiscono la colpa dal sovrano ai ministri. Questo procedimento era già veramente accennato nel mito del peccato originale, che è in complesso il punto culminante della religione ebraica. Quegli esseri dunque sono, secondo i gnostici, il *plêroma*, gli eoni, la *hyle* (materia), il Demiurgo ecc. Ognuno di essi allungava la lista a suo piacimento.

Tutto il procedimento è analogo a quello per cui, allo scopo di temperare la contraddizione che reca con sè il preteso nesso e reciproco influsso di una sostanza materiale e di una immateriale nell'uomo, certi filosofi fisiologici cercarono d'inserire termini intermediari, come la fluidità nervosa, l'etere nervoso, gli spiriti vitali, ecc. Entrambi gli espedienti mascherano l'impossibilità d'una conciliazione.

§ 9. Scoto Erigena.

Quest'uomo ammirevole ci offre l'interessante spettacolo di una lotta fra la verità, ch'egli stesso ha conosciuta ed intuita, e dogmi locali, in lui fissati per una precoce inoculazione e divenuti capaci di resistere ad ogni dubbio, o almeno ad ogni assalto diretto; nonchè lo spettacolo del conseguente sforzo di una nobile natura per ricondurre in qualche modo all'armonia la dissonanza da ciò prodotta. Ora questo non si può evidentemente ottenere se non a patto che i dogmi vengano piegati, contorti e, se fa d'uopo, scontorti, finchè si adattino *nolentes volentes* alla verità riconosciuta, la quale rimane il principio dominante, ma è forzata a camminare in abito strano e persino molesto. L'Erigena, nella sua grande opera *De divisione*

naturae, sa sempre applicare con fortuna questo metodo, fino al momento in cui vuol pure servirsene riguardo all'origine del male e del peccato, nonchè alle minacciate pene dell'inferno; qui trova lo scoglio, e precisamente nell'ottimismo, che è una conseguenza del monoteismo ebraico. Egli insegna, nel V Libro, il ritorno d'ogni cosa a Dio, l'unità ed inseparabilità metafisica di tutto il genere umano, anzi dell'intiera natura. Ora ci si domanda: Dove rimane il peccato? Non può certo ritornare anch'esso a Dio. Dov'è l'inferno con le sue pene perpetue, quali sono annunciate? Chi ci andrà? L'umanità infatti è redenta, e lo è tutta quanta. Qui il dogma resta insuperabile. L'Erigena si avvolge pietosamente in prolissi sofismi, che si riducono a parole; infine è tratto per forza a contraddizioni ed assurdità; tanto più che inevitabilmente gli si è anche imposto il problema dell'origine del peccato. Ma questa non può essere cercata nè in Dio, nè nella volontà creata da Lui, poichè altrimenti Dio sarebbe l'autore del peccato; la quale ultima cosa egli scorge egregiamente (pag. 287 della *editio princeps,* Oxford, 1681). Allora egli è ridotto ad assurdità; il peccato non deve avere nè causa, nè soggetto: *malum incausale est,... penitus incausale et insubstantiale est* (ibid.).

La ragione profonda di questo disagio sta in ciò, che la teoria della redenzione dell'umanità e del mondo, la quale è evidentemente di origine indiana, presuppone anche quella dottrina indiana, secondo cui l'origine del mondo (questo *Sansara* dei Buddisti) è già per sè un male, cioè un atto colpevole di Brahma, il quale Brahma a sua volta siamo proprio ancora noi: poichè la mitologia indiana è in ogni suo punto trasparente. Nel Cristianesimo invece la teoria della redenzione del mondo si è dovuta innestare sul tei-

smo ebraico; secondo il quale Dio non solo ha creato il mondo, ma l'ha poi anche trovato ottimo: *pánta kalà lían* (tutto assai bello). *Hinc illae lacrimae*; di qui sorgono quelle difficoltà, che l'Erigena riconosceva molto bene, per quanto al suo tempo non potesse osare assalir il male alla radice.

Tuttavia egli è d'una mitezza indiana: egli rigetta la dannazione e la pena eterna ammessa dal Cristianesimo; ogni creatura, razionale, bruta, vegetale ed inanimata, deve secondo la sua intima essenza pervenire per lo stesso corso necessario della natura all'eterna felicità, poichè è provenuta dall'eterna bontà. Ma solo ai santi ed ai giusti spetterà in sorte la piena unità con Dio, *Deificatio*.

Del resto, l'Erigena è così onesto, che non dissimula il grande imbarazzo in cui lo pone l'origine del male: egli lo dichiara chiaramente nel citato passaggio del V Libro. In realtà l'origine del male è lo scoglio contro cui urta, come il panteismo, così il teismo: entrambi infatti implicano l'ottimismo. Ora il male e il peccato, entrambi nella loro terribile grandezza non si possono negare; anzi con le pene minacciate per il secondo non si fa che accrescere il primo. Onde deriva tutto ciò in un universo, che è esso stesso un Dio, o l'opera, voluta a buon fine, di un Dio? Quando gli avversari teistici del panteismo esclamano contro questo: « E che? Tutti questi esseri cattivi, terribili, abominevoli sarebbero Dio? », i panteisti possono dal loro canto replicare: « E come? tutti cotesti esseri cattivi, terribili, abominevoli sarebbero stati creati da un Dio, *de gaieté de coeur* (1) »?.

Nello stesso imbarazzo che in quest'opera si trova l'Erigena anche in un'altra fra quelle a noi giunte, cioè nel

(1) In francese nel testo. (N. d. T.).

trattato *De praedestinatione,* che del resto è molto inferiore a quello *De divisione naturae,* giacchè l'autore non vi si presenta come filosofo, ma come teologo. Anche qui dunque egli si tormenta miseramente con quelle contraddizioni, che hanno la loro ultima radice nel fatto che il Cristianesimo è innestato sul Giudaismo. Ma i suoi sforzi vi appaiono solo in luce più chiara. Dio deve aver creato tutto, e tutto in tutto: questo è solidamente ammesso: « quindi anche la malvagità ed il male ». Bisogna eliminare questa inevitabile conseguenza, e l'Erigena si vede forzato a ricorrere a infelici espedienti verbali. Il peccato ed il male non devono esistere; dunque devono essere un nulla. — Ma che diavolo! — Oppure, deve averne colpa la libera volontà: questa sarebbe stata per vero creata da Dio, ma libera; onde non è cosa che concerne Dio ciò che la volontà imprende in seguito: giacchè essa era libera, quindi poteva comportarsi tanto così quanto altrimenti, poteva essere tanto buona quanto cattiva. — Bravo! (1) — Ma la verità è che essere liberi ed essere creati sono due proprietà che si escludono a vicenda, quindi contraddittorie: epperò l'affermare che Dio ha creato degli esseri e ha dato loro la libertà del volere ,significa propriamente, che Egli li ha creati e in pari tempo non li ha creati. Infatti *operari sequitur esse* (l'agire segue l'essere), ossia le operazioni od azioni d'ogni e qualsiasi cosa non possono essere altro che conseguenze della sua fondamentale proprietà, la quale anzi non si rivela che in quelle. Perciò un ente, per essere libero nel senso che qui si esige, non dovrebbe avere proprietà alcuna, ossia non dovrebbe esser nulla: quindi essere e non essere nello

(1) In italiano nel testo. (N. d. T.).

stesso tempo. Ed invero ciò che è deve pur *esser qualche cosa*; una esistenza senza essenza non si può nemmeno immaginare. Ora, se un essere è creato, è creato così com'è dotato; quindi è creato male, se è mal dotato, e mal dotato se opera od agisce male. In conseguenza di ciò la colpevolezza del mondo, e la sua miseria che è altrettanto innegabile quanto quella, risalgono pur sempre al suo autore, che invano Scoto Erigena, come già Agostino, si sforza qui faticosamente di scolpare.

Perchè invece un essere sia moralmente libero, non deve essere creato, ma avere *aseità*, cioè esistere dall'origine per virtù e forza propria, senza far capo ad altra cosa. Allora il suo esistere è il suo proprio atto di creazione, che si esplica e si espande nel tempo, ma che rivela una disposizione fondamentale dell'essere stesso decisa una volta per tutte. Questa disposizione è opera sua propria; onde egli porta la responsabilità di tutte le manifestazioni di essa. Inoltre, se un essere dev'essere responsabile del suo agire, dev'essere imputabile, epperò libero. Quindi dalla responsabilità ed imputabilità attestata dalla nostra coscienza consegue certamente che la volontà è libera: ma da ciò deriva a propria volta che questa volontà è il principio stesso originario, onde è sua opera non solo l'agire, ma già l'esistenza e l'essenza stessa dell'uomo. Per tutto ciò rinvio il lettore alla mia opera *Sulla libertà del volere*, dove l'argomento è trattato in modo ampio ed inconfutabile. Appunto perciò i professori di filosofia hanno cercato di soffocare questa memoria premiata con la congiura del più inviolato silenzio.

In un modo o nell'altro la responsabilità del peccato e del male ricade dalla natura sul suo autore. Essa va al giusto indirizzo, se questo autore è la Volontà stessa

che si manifesta in tutti i fenomeni naturali; ma se egli è un Dio, l'esser autore del peccato e del male contraddice alla sua divinità.

Leggendo Dionisio Areopagita, alla cui autorità l'Erigena così spesso si riferisce, ho trovato ch'egli fu in tutto e per tutto il suo modello. Tanto il panteismo dell'Erigena come la sua teoria del peccato e del male si trovano già, quanto ai principii, in Dionisio: certamente però in questo si trova soltanto accennato ciò che l'Erigena ha svolto ed espresso con ardire e con fuoco. L'Erigena ha infitamente più ingegno che Dionisio; ma è questi che gli ha fornito e preparato vigorosamente la materia e l'indirizzo delle sue speculazioni. Che Dionisio non sia autentico, non importa al fatto nostro: è per noi indifferente come si chiamasse l'autore del libro *De divinis nominibus*. Siccome tuttavia egli viveva probabilmente ad Alessandria, così io credo che egli, in qualche maniera indiretta a noi ignota, sia stato anche il canale per cui una goccia di sapienza indiana può essere giunta sino all'Erigena: giacchè, come ha osservato il Colebrooke nella sua memoria sulla filosofia degli Indiani (nei *Miscellaneous Essays*, Vol. I, p. 244), la terza proposizione della *Karika* di Kapila si ritrova presso l'Erigena.

§ 10. La Scolastica.

Farei consistere il carattere proprio e peculiare della Scolastica in questo, che per essa il supremo criterio di verità è la Sacra Scrittura, come tribunale a cui ci si appella da ogni giudizio della ragione. Fra le sue singolarità vi è poi questa, che la trattazione ha in generale carattere polemico: ogni ricerca si muta presto in una controversia, i cui argomenti *pro* e *contra* generano nuovi argomenti *pro*

e *contra*, dandole la materia, senza di cui quella verrebbe a mancare. Ma l'ultima e nascosta radice di questa singolarità sta nel contrasto fra ragione e rivelazione.

La reciproca giustificazione del realismo e del nominalismo e con essa la possibilità della contesa così lunga ed ostinata fra le due teorie si può rendere ben comprensibile nel seguente modo.

Io chiamo *rosse* le più differenti cose, quando hanno questo colore. Evidentemente *rosso* è un puro nome, col quale io indico questo fenomeno, non importa ove si presenti. Ebbene, nello stesso modo tutti i concetti generali sono puri nomi per indicare qualità, che si presentano in cose diverse: sono queste cose invece la effettiva realtà. Così il nominalismo ha chiaramente ragione.

Ma d'altra parte, se noi osserviamo, che tutte quelle cose effettive, alle quali soltanto fu testè attribuita la realtà, sono temporanee, e perciò periscono presto, mentre le qualità, come il rosso, il duro, il molle, vivente, pianta, cavallo, uomo, che sono ciò che è designato da quei nomi, perdurano inviolate dal tempo e per conseguenza esistono sempre, noi troviamo che queste qualità, pensate come concetti generali di cui sono designazione quei nomi, hanno in virtù della loro inestirpabile esistenza una realtà molto maggiore; e che quindi questa realtà è da attribuirsi ai concetti, non ai singoli esseri. Per conseguenza ha ragione il *realismo*.

Il nominalismo conduce propriamente al materialismo, poichè, una volta eliminate tutte le qualità, rimane alla fine soltanto la materia. Ora se i concetti sono puri nomi e le singole cose invece il reale, e le qualità considerate in esse singolarmente sono transitorie, altro non resta come permanente, e quindi come reale, se non la materia.

La giustificazione surriferita del realismo poi, strettamente intesa, non concerne propriamente il realismo stesso, ma la teoria platonica delle idee, di cui esso è amplificazione. Le forme e proprietà eterne, *eíde*, delle cose naturali sono ciò, che permane nonostante ogni mutazione ed a cui quindi è da attribuirsi una più alta realtà che non agli individui in cui esse si presentano. Questo invece non si può dire delle pure astrazioni non percettibili: che vi è di reale per esempio in concetti quali rapporto, differenza, separazione, svantaggio, indeterminatezza, ecc.?

Una certa parentela, o almeno un parallelismo dei contrasti balza all'occhio, quando si pongono a raffronto Platone con Aristotile, Agostino con Pelagio, i realisti coi nominalisti. Si potrebbe affermare che in certo modo si rivela qui una polarità di tendenze del pensiero umano, che si è espressa per la prima volta, nel modo più reciso e notevole, fra due uomini sommi, che vivevano allo stesso tempo e l'uno presso l'altro.

§ 11. Bacone da Verulamio.

In un senso diverso e più specialmente determinato che non quello surriferito, il dichiarato ed intenzionale antagonista di Aristotile fu Bacone da Verulamio. Quegli infatti aveva per primo esposto a fondo l'esatto metodo per giungere dalle verità universali alle particolari, ossia la via discendente: tale è la sillogistica, *l'Organum* di Aristotile. All'incontro Bacone mostrò la via ascendente, esponendo il metodo per arrivare da verità particolari alle universali: questa è l'induzione, in antitesi alla deduzione, e la spiegazione di essa è il *Novum organum*, espressione scelta in contrapposizione ad Aristotile quasi a dire: «Una maniera tutto diversa di applicarsi alla ricerca».

L'errore di Aristotile, ma molto più ancora degli Aristotelici, consisteva nel presupporre di essere già in possesso di tutta la verità; nel presupporre cioè che questa fosse contenuta nei loro assiomi, quindi in certi principii *a priori* o che passavano per tali, e che, per giungere alla conquista delle verità particolari, non occorresse altro che dedurle da quelli. Ne danno un esempio aristotelico i suoi libri *De coelo*. Ora, Bacone mostrò invece giustamente, che quegli assiomi non avevano affatto tale valore, che la verita non stava punto nel sistema allora in vigore dell'umano sapere, ma bensì all'infuori di esso, che quindi essa non poteva esserne tratta, ma piuttosto doveva essersi introdotta, e che per conseguenza si dovevano anzitutto conquistare mediante l'induzione principii universali e veri, di grande e ricco contenuto.

Gli Scolastici, sulle orme d'Aristotile, pensavano: Noi vogliamo prima di tutto stabilire saldamente l'universale; il particolare ne deriverà poi, o vi troverà altrimenti posto alla meglio. Noi vogliamo quindi anzitutto decidere che cosa appartenga all'ente, alla *cosa* in generale: ciò che è particolare alle singole cose si potrà poi mettere in luce a poco a poco, in tutti i casi anche mediante l'esperienza: ciò non potrà mai mutar nulla quanto all'universale. Bacone disse invece: Noi vogliamo dapprima imparar a conoscere le singole cose nel modo più completo possibile: dopo, conosceremo infine che sia la *cosa* in generale.

Tuttavia Bacone ha rispetto ad Aristotile questo svantaggio, che il suo metodo per la via ascendente non è affatto così regolare, sicuro ed infallibile come quello aristotelico per la via discendente. Anzi, Bacone stesso nelle sue ricerche fisiche ha posto da un canto le regole del suo metodo date nel *Nuovo Organo*.

Bacone si dedicò soprattutto alla fisica. Ciò che egli fece per questa, d'incominciare cioè da capo, Cartesio lo fece tosto dopo per la metafisica.

§ 12. La filosofia moderna.

Nei libri di conti l'esattezza della soluzione d'un caso suole manifestarsi col tornare del bilancio, cioè col fatto che non rimane alcun resto. Qualche cosa di simile avviene riguardo alla soluzione del problema del mondo. Tutti i sistemi sono conti che non tornano; lasciano un resto, oppure, se si preferisce un paragone tratto dalla chimica, un precipitato insolubile. Questo consiste in ciò, che quando si procede dalle loro premesse alle conseguenze, i risultati non si adattano al mondo reale così qual è, non concordano con esso; anzi, non pochi lati di questo rimangono al tutto inesplicabili. Così ad esempio i sistemi materialistici, che fanno risultare il mondo dalla materia, dotata di proprietà puramente meccaniche e regolata dalle sue leggi, non si accordano con l'universale e meraviglioso adattamento dei mezzi ai fini nella natura, nè col fatto della conoscenza, nella quale soltanto si manifesta quella stessa materia. Questo dunque è il loro resto.

Non si riesce d'altra parte a porre in concordanza coi sistemi teistici, o con quelli panteistici, l'esuberante male fisico ed il guasto morale del mondo; questi adunque rimangono come resto, o come precipitato insolubile.

Veramente in simili casi non si tralascia di dissimulare tali resti con sofismi, o anche, all'occorrenza, con vuote parole o frasi; ma l'artificio a lungo andare non vale. Allora, poichè la soluzione non torna, si va in cerca di errori parziali di conteggio, sinchè alla fine bisogna confessare che già il punto stesso di partenza era sbagliato.

Quando invece il generale concatenamento ed accordo di tutte le proposizioni d'un sistema è accompagnato ad ogni passo da una concordanza altrettanto generale col mondo dell'esperienza, senza che mai si oda un disaccordo fra l'uno e l'altro, allora si ha come criterio della verità di esso sistema il desiderato bilancio del conto. Il dire poi che già il punto di partenza era sbagliato, significa che già da principio non si è presa la cosa nel giusto verso, onde si è poi stati condotti da errore ad errore. Poichè accade per la filosofia ciò che capita per molte cose; tutto sta nell'afferrare il giusto bandolo della matassa. Ora il fenomeno del mondo, che ci si propone di spiegare, presenta infiniti capi, dei quali uno solo può essere giusto: assomiglia ad una matassa arruffata, da cui pendono molti falsi capi di fili; soltanto colui che azzecca quello vero può sbrogliare il tutto. Allora infatti da un filo si svolge facilmente l'altro, e da ciò è dato riconoscere che si è trovato il giusto bandolo. Potremmo anche ricorrere al paragone di un labirinto, che ha cento entrate, le quali mettono a corridoi che tutti, dopo lunghi avviluppatissimi giri, finiscono col ricondurre all'esterno; ad eccezione di un solo, i cui giri conducono realmente al punto centrale, proprio dove c'è l'idolo. Se si è trovato questo accesso, non si sbaglierà strada; ma per nessun altro si può arrivare alla meta. Io non nascondo d'essere d'avviso, che solo la Volontà è in noi il giusto bandolo della matassa, la giusta entrata del labirinto.

Cartesio invece partì, sulle traccie della metafisica d'Aristotile, dal concetto di sostanza, e su questo vediamo indugiarsi ancora tutti i suoi successori. Egli ammise tuttavia due sorte di sostanza: quella pensante e quella estesa. Ora, esse dovevano agire l'una sull'altra per *influxus phy-*

sicus; ma questo si rivelò tosto come il resto del sistema. Tale influsso fisico infatti aveva luogo non solo dall'esterno all'interno, per la rappresentazione del mondo corporeo, ma anche dall'interno all'esterno, fra la volontà (inconsideratamente attribuita al pensiero) e le azioni del corpo. Il precisare il rapporto fra queste due sorte di sostanza divenne così il problema fondamentale, e diede origine a difficoltà tanto gravi, che si fu condotti al sistema delle *causes occasionnelles* e della *harmonia praestabilita*, dacchè gli *spiritus animales* (1), che presso Cartesio stesso avevan fatto da intermediari, non volevano più servire.

Il Malebranche pertanto ritenne inconcepibile l'influsso fisico, nel che a dir vero egli non considerò, che esso viene accettato senza esitazione riguardo alla creazione ed al governo del mondo per opera di un Dio, che è uno spirito. Egli vi sostituì dunque le *causes occasionnelles* ed il suo principio: *Nous voyons tout en Dieu*: qui sta il suo resto.

Anche lo Spinoza, camminando sulle orme del suo maestro, partì da quel concetto di sostanza, come se fosse un dato di fatto. Tuttavia egli dichiarò che le due sorte di sostanza, la pensante e la estesa, erano una sostanza sola e medesima; onde rimaneva evitata la sovraccennata difficoltà. Ma per tal modo la sua filosofia divenne principalmente negativa, riducendosi ad una pura negazione dei due grandi dualismi cartesiani, poichè la sua identificazione si estendeva anche all'altro dualismo posto da Cartesio, fra Dio ed il mondo. Questa seconda identificazione

(1) D'altronde gli *spiritus animales* compaiono già, come cosa nota, nel Vanini, *De naturae arcanis*, Dial. 49. Forse il loro autore fu Willisius (*De anima brutorum*, Ginevra, 1860, p. 35 e seguenti). Flourens *(De la vie et de l'intelligence*, II, p. 72) li attribuisce a Galeno. Già del resto Giamblico (secondo Stobeo, *Eclog*. L. I, cap. 52) li mentova abbastanza chiaramente, come dottrina stoica. *(Nota dell'autore)*.

1° Dualismo — Sost. pensante / Sost. estesa

2° Dualismo — Dio / Mondo

tuttavia era puramente un metodo d'insegnamento o una forma d'esposizione. Sarebbe stato troppo urtante il dire addirittura: « Non è vero, che un Dio abbia creato questo mondo; ma questo esiste per propria virtù »; ond'egli scelse un'espressione indiretta e disse: « Il mondo stesso è Dio »; il che non gli sarebbe mai venuto in mente di affermare, se egli, invece che dal Giudaismo, fosse potuto partire con animo spregiudicato dalla stessa natura.

Questa espressione gli serve in pari tempo a dare alle sue proposizioni l'apparenza della positività, mentre in fondo sono puramente negative; e con ciò egli lascia precisamente inesplicato il mondo, poichè la sua teoria viene a dire: « Il mondo esiste perchè esiste, ed è com'è perchè è così ». (Con questa frase Fichte era solito mistificare i suoi studenti). Ma la deificazione del mondo, sorta nel modo sopraddetto, non permetteva di fondare una vera etica, ed era inoltre in contrasto stridente coi mali fisici e con la depravazione morale di questo mondo. Qui dunque è il suo resto.
Spinoza, egli lo accetta, come dicemmo, quale un dato di

Quanto poi al concetto di sostanza, da cui parte lo fatto. Veramente egli lo definisce in conformità a' suoi fini; ma non si cura della sua origine. Fu il Locke infatti che per primo, tosto dopo di lui, insegnò la grande massima, che un filosofo, il quale voglia dedurre o dimostrare una cosa qualsiasi partendo da certi concetti, ha da ricercare anzitutto l'origine di ciascuno dei concetti stessi; poichè il contenuto di esso e ciò che ne può derivare è intieramente determinato dalla sua origine, fonte di ogni conoscenza che per suo mezzo si può raggiungere. Ora se Spinoza avesse ricercato l'origine di quel concetto di sostanza, avrebbe dovuto trovare, alla fine, che questa è soltanto la materia, e quindi che il vero contenuto di quel

concetto altro non è appunto se non le proprietà essenziali ed assegnabili *a priori* della materia. In realtà tutto ciò che lo Spinoza predica della sua sostanza trova applicazione nella materia, e solo in questa: essa non ha avuto principio, quindi non ha causa; è eterna, unica e sola, e le sue modificazioni sono estensione e conoscenza: quest'ultima intesa cioè come proprietà esclusiva del cervello, che è materiale. Lo Spinoza è per conseguenza un materialista inconsapevole: tuttavia quella materia che, se si va a fondo, traduce in realtà e conferma empiricamente il suo concetto, non è quella falsamente concepita, atomica, di Democrito e dei posteriori materialisti francesi, la quale ha soltanto proprietà meccaniche; bensì la materia ben compresa, dotata di tutte le sue inesplicabili proprietà. Per questa differenza rimando alla mia opera principale, Vol. II, cap. 24, p. 315 e seguenti (p. 357 e seguenti della terza edizione).

Ma questo metodo, di accettare senza esame il concetto di sostanza per farne il punto di partenza, si trova già presso gli Eleatici, come risulta specialmente dal libro di Aristotile *De Xenophane* etc. Anche Senofane infatti parte dall'*on* (ente), cioè dalla sostanza, e le proprietà di questa vengono dimostrate senza che prima sia stato ricercato o detto donde abbia egli conoscenza di tal cosa; se ciò fosse, diverrebbe chiaro di che cosa egli parla, ossia quale intuizione sia in fondo quella che serve di fondamento al suo concetto e gli conferisce realtà; ed infine risulterebbe essere soltanto la materia ciò a cui rettamente si applica quanto egli dice. Nei successivi capitoli, intorno a Zenone, la concordanza con lo Spinoza si estende sino all'esposizione ed alle espressioni. Se ne può concludere quasi senza dubbio, che Spinoza ha conosciuto questo scritto e se ne è servito; poichè al suo tempo Aristotile, benchè

combattuto da Bacone, era pur sempre oggetto di alta venerazione, e se ne avevano anche buone edizioni con la traduzione latina. Così lo Spinoza sarebbe puramente un rinnovatore degli Eleatici, come Gassendi di Epicuro. Ancora una volta noi vediamo per prova, come in tutti i campi del pensiero e del sapere sia oltremodo rara la reale novità e la totale originalità.

Del resto, e precisamente sotto l'aspetto formale, il partire che fa lo Spinoza del concetto di sostanza si fonda su di un falso principio, che egli aveva ricevuto dal suo maestro Cartesio e questi da Anselmo di Canterbury (1); su questo cioè, che la *existentia* possa derivare dalla *essentia*, ossia che da un puro concetto si possa dedurre l'esistenza di un essere, che sarebbe quindi necessario; o, in altre parole, che in virtù della proprietà o della definizione di una cosa puramente pensata divenga necessario che essa non sia più una cosa puramente pensata, ma una cosa realmente esistente. Cartesio aveva applicato questo falso principio al concetto di *ens perfectissimum* (2); Spinoza considera invece quello della *substantia* o *causa sui* (causa di sè stessa, il che implica una *contradictio in adiecto*); si veda la sua prima definizione, che è il suo *prôton pseûdos* (prima falsità) all'inizio dell'*Etica*, indi la prop. 7 del primo libro. La differenza fra i concetti fondamentali dei due filosofi sta quasi soltanto nell'espressione; nell'usarne poi come di un punto di partenza, quindi come di un dato, vi è in fondo il controsenso di voler far derivare una rappresentazione in-

(1) Anselmo d'Aosta arcivescovo di Canterbury nell'XI secolo. (N. d. T.).

(2) L'Ente perfettissimo, Dio. Rinnovava cioè il noto argomento ontologico di S. Anselmo. (N. d. R.).

tuitiva da una astratta; mentre in verità ogni rappresentazione astratta nasce da una intuitiva, epperò su di essa si fonda. Noi dunque abbiamo qui un fondamentale *hysteron próteron* (capovolgimento).

Lo Spinoza si è poi gravato d'una difficoltà di genere speciale col chiamare l'unica sua sostanza *Dio*; perchè questa parola era già adottata per denotare un concetto al tutto diverso, ed egli ha così a combattere continuamente contro i malintesi che ne derivano, inquantochè il lettore, invece di collegare alla parola *Dio* il concetto ch'essa deve indicare secondo le prime dichiarazioni dello Spinoza, vi connette sempre l'idea ch'essa ordinariamente significa. Se egli non avesse usato tale parola, si sarebbe risparmiati lunghi e penosi schiarimenti nel primo libro. Ma egli ciò fece, affinchè la sua teoria riuscisse meno urtante; scopo che tuttavia gli fallì. Così una certa ambiguità di senso pervade tutta la sua trattazione, che perciò si potrebbe chiamare in qualche modo allegorica, tanto più ch'egli fa così anche con un paio d'altri concetti, come fu già osservato (nella prima dissertazione) (1). Quanto più chiara e per conseguenza migliore sarebbe riuscita la sua cosidetta *Etica*, se egli avesse parlato addirittura come pensava e chiamate le cose coi loro nomi, e se egli in generale avesse esposto i suoi pensieri con le loro ragioni in modo esatto e naturale, invece di costringerli nello stivale spagnuolo di proposizioni, dimostrazioni, scolii e corollari!

Questo travestimento preso a prestito dalla geometria, invece di dare alla filosofia la sicurezza di quella, perde

---

(1) L'autore allude alla prima dissertazione dei *Parerga und Paralipomena*, cioè allo *Schizzo Storico della teoria dell'ideale e del reale*, ove egli accusa lo Spinoza di chiamar *Dio, diritto volontà* ciò che solitamente si chiama *mondo, violenza, giudizio*. (N. d. T.).

piuttosto ogni significato, appenachè sotto di esso cessa di esservi la geometria con la sua costruzione dei concetti; onde anche qui si può dire: *cucullus non facit monachum* (L'abito non fa il monaco).

Nel secondo libro egli spiega i due *modi* (2) della sua unica sostanza, cioè estensione e rappresentazione (*extensio et cogitatio*); distinzione evidentemente falsa, poichè l'estensione esiste soltanto per la rappresentazione ed in essa, onde non è a questa opposta, bensì subordinata.

Dappertutto lo Spinoza loda espressamente ed enfaticamente la *laetitia*, e ne fa la condizione ed il contrassegno d'ogni azione lodevole: : all'incontro ripudia assolutamente ogni *tristitia*; benchè il suo Antico Testamento gli dicesse: « Meglio essere mesti che ridere, poichè con la mestizia il cuore si migliora » (*Ecclesiaste*, 7, 4). Ma egli fa tutto ciò puramente per amore della logica; giacchè se il suo mondo è un Dio, allora è fine a sè stesso, e deve rallegrarsi e gloriarsi della propria esistenza; cosicchè, *saute Marquis*! *semper* allegro, *nunquam* mesto (1). Il panteismo è essenzialmente e necessariamente ottimismo. Questo ottimismo obbligato costringe lo Spinoza a non poche altre false conseguenze, fra le quali primeggiano le proposizioni assurde ed assai spesso rivoltanti della sua filosofia morale, che nel XVI capitolo del suo *Tractatus theologico-politicus* arrivano a vere infamie. All'incontro egli perde talora di vista la conseguenza, quando questa l'avrebbe condotto a giuste vedute; per esempio nelle sue proposizioni non meno indegne che false sopra le bestie (*Etica*, Parte IV, cap. 26 dell'*Appendice* e Scolio alla prop. 37). Qui

---

(2) O piuttosto *attributi;* i *modi* sono altra cosa. Le singole menti sono cioè modi del pensiero divino, i corpi modi dell'estensione. (N. d. T.).

(1) Le parole francesi e latine sono tali nel testo. (N. d. T.

egli parla proprio nel senso d'un ebreo, in conformità ai cap. 1 e 9 della *Genesi*, cosicchè noi altri, abituati a più pure e degne dottrine, ci sentiamo sopraffatti dal *foetor judaicus*. Pare ch'egli non abbia nè punto nè poco conosciuti i cani. Il detto capitolo 26 comincia con questa proposizione rivoltante: *Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cuius mente gaudere et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus* (All'infuori dell'uomo non conosciamo nulla di speciale nella natura, del cui animo possiamo godere od a cui possiamo congiungerci con amicizia o altro genere di consuetudine): al che la miglior risposta è stata data da un letterato spagnuolo dei nostri giorni (Larra (2) sotto il pseudonimo di Figaro, nel *Doncel*, c. 33): *Él que no ha tenido un perro, no sabe lo que es querer y ser querido* (Chi non ha tenuto un cane, non sa che cosa sia amare ed essere amato). I tormenti a cui lo Spinoza, se crediamo al Colero, era solito assoggettare ragni e mosche per proprio divertimento, ridendo cordialmente, corrispondono pur troppo alle sue proposizioni qui citate.

Per tutto ciò l'« *Ethica* » dello Spinoza è nell'insieme un misto di falso e di vero, di cose mirabili e di brutto. Verso la fine dell'opera, nella seconda metà dell'ultimo libro, lo vediamo affaticarsi invano per divenir chiaro a' suoi propri occhi; egli non ci riesce; non gli resta quindi altro che farsi mistico, come appunto qui avviene. Per non essere ingiusti tuttavia verso questo spirito certamente grande, noi dobbiamo riflettere che egli non aveva molto dinanzi a sè, soltanto all'incirca Cartesio, Malebranche, Hobbes, Giordano Bruno. I concetti filosofici

---

(2) Celebre scrittore satirico spagnuolo, nato a Madrid e morto ivi suicida a 28 anni nel 1837. (N. d. T.).

fondamentali non erano stati ancora sufficientemente elaborati, nè i problemi convenientemente ventilati.

Leibnitz partì parimenti dal concetto di sostanza come da un dato, ma tenne soprattutto presente che una tale sostanza doveva essere indistruttibile; a questo effetto, doveva essere semplice, perchè tutto ciò che è esteso è divisibile, epperò distruttibile; conveniva dunque fosse inestesa, quindi immateriale. Così non rimanevano per la sua sostanza altri predicati se non quelli spirituali, cioè la percezione, il pensiero e il desiderio. Di tali sostanze semplici e spirituali egli suppose un'infinità; queste, pur non essendo per sè medesime estese, dovevano servire di fondamento al fenomeno dell'estensione; onde egli le definisce *atomi formali* e *sostanze semplici* (*Opera*, Ediz. Erdmann, p. 124, 676) e dà loro il nome di *monadi*. Queste devono dunque servire di base al fenomeno del mondo corporeo, che perciò è pura apparenza, senza propria e immediata realtà, giacchè la realtà appartiene solo alle monadi che si celano in esso e dietro esso. Ma d'altra parte questo fenomeno del mondo corporeo vien portato ad aver luogo nella perceizone delle monadi (di quelle poche beninteso che percepiscono realmente, mentre le più dormono di continuo) in virtù dell'*armonia prestabilita*, prodotta soltanto dalla Monade Centrale coi propri mezzi. Qui cadiamo alquanto nell'oscurità. Comunque sia, un'armonia prestabilita dalla Monade Centrale funge da intermediaria fra i puri pensieri di queste sostanze e ciò che è realmente ed in sè stesso esteso. Qui, si potrebbe dire, tutto è resto. Tuttavia, per rendere giustizia a Leibnitz, convien ricordare la concezione della materia sostenuta allora dal Locke e dal Newton, concezione secondo cui la materia è considerata come assolutamente morta, puramente passiva

e senza volontà, dotata solo di forze meccaniche e soggetta soltanto a leggi matematiche. Leibnitz invece ripudia gli atomi e la fisica puramente meccanica, per sostituirvene una dinamica: in tutto ciò egli preparava Kant. (Vedi *Opera*, ediz. Erdmann, p. 694). Egli ricordò anzitutto le *forme sostanziali* degli Scolastici e giunse quindi a questa veduta, che anche le forze puramente meccaniche della materia, all'infuori delle quali altre non si conoscevano allora o non si ammettevano, dovevano avere a substrato qualche cosa di spirituale. Ma non seppe rendersi ragione di ciò, se non mediante la finzione assai mal acconcia, che la materia fosse costituita di tante vere animuccie, che fossero in pari tempo atomi formali e si trovassero per la maggior parte in uno stato di stordimento, pur possedendo qualche cosa di analogo alla *percezione* ed all'*appetito*. A ciò fu mal guidato dal ritenere, come tutti gli altri presi insieme e singolarmente, che fondamento e *conditio sine qua non* d'ogni vita spirituale fosse la conoscenza, anzichè la volontà; della quale io per primo ho rivendicato il primato che le compete, cosa per cui tutto assume nuovo aspetto in filosofia. Ma lo sforzo di Leibnitz, di dare per base allo spirito ed alla materia un solo e medesimo principio, merita riconoscimento. Si potrebbe perfino scorgere in esso un presentimento così della teoria kantiana, come della mia, che egli però intravede quasi attraverso la nebbia (*quas velut trans nebulam vidit*). Infatti a fondamento della sua monadologia vi è già l'idea che la materia non è una cosa in sè, ma pura apparenza; onde il principio ultimo del suo agire, anche semplicemente meccanico, non si deve cercare in quello che è puramente geometrico, ossia in ciò che appartiene soltanto all'apparenza, come l'estensione, il moto, la figura; cosicchè già la stessa impenetra-

bilità non è una proprietà puramente negativa, ma la manifestazione d'una forza positiva. La sullodata veduta essenziale del Leibnitz è espressa chiaramente soprattutto in alcuni suoi scritti minori in francese, quali *Système nouveau de la nature* ecc., che si trrovano nell'edizione di Erdmann (presi dal *Journal des Savans* e dall'edizione di Dütens), e nelle lettere pubblicate pure dall'Erdmann, pp. 681-95. Una buona scelta dei luoghi di Leibnitz che si riferiscono a questo argomento si trova anche a pagine 335-340 de' suoi *Scritti filosofici minori, tradotti da Köhler e riveduti da Huth* (Jena, 1740).

In generale tuttavia noi vediamo, in tutto questo concatenamento di strane dottrine dogmatiche, una finzione invocarne costantemente un'altra a proprio sostegno; precisamente come nella vita pratica una menzogna ne rende necessarie molte altre. Alla base vi è la separazione cartesiana di tutto ciò che esiste in Dio e mondo e dell'uomo in ispirito e materia; alla quale ultima spetta anche tutto il resto. A ciò conduce l'errore, comune a questi filosofi ed a quanti altri mai ve ne furono, di far consistere l'essenza del nostro essere nella conoscenza anzichè nella volontà, epperò di considerare questa come secondaria, quella come principale. Questi erano dunque gli errori radicali, contro cui protestava ad ogni piè sospinto la natura e la realtà delle cose; e per rimediarvi si dovevano inventare gli *spiritus animales*, la materialità delle bestie, la causa occasionale, il « veder tutto in Dio », l'armonia prestabilita, le monadi, l'ottimismo, e che so io: nella mia teoria invece, dove le cose son prese dal giusto capo, tutto va a posto da sè, ogni punto è nella debita luce, non è necessaria finzione alcuna, e *simplex sigillum veri* (la semplicità è contrassegno della verità).

Kant non s'impacciò direttamente del problema della

sostanza; egli lo superò. Secondo lui il concetto di sostanza è una categoria, quindi una pura forma *a priori* del pensiero. Ma per essa, nella sua necessaria applicazione all'intuizione sensibile, nulla vien conosciuto com'è in sè stesso: quindi l'essenza, che sta a base così dei corpi come delle anime, può benissimo essere in sè medesima una sola e medesima cosa. Questa è la sua teoria. Essa mi aprì la via alla concezione, che il proprio corpo di ciascuno sia la intuizione della propria volontà quale sorge nel suo cervello; relazione che estesa poi a tutti i corpi fornì la soluzione del mondo in volontà e rappresentazione.

Ora quel concetto di sostanza, che Cartesio, sulle traccie d'Aristotile, aveva eretto a concetto fondamentale della filosofia, e dalla definizione del quale muove anche lo Spinoza, sebbene alla maniera degli Eleatici, si rivela, in seguito ad attenta e leale ricerca, come un'astrazione superiore, ma illegittima, del concetto di materia; astrazione cioè destinata a comprendere accanto alla materia anche la sostanza immateriale, quale figlio suppositizio; come io ho esposto ampiamente nella mia *Critica della filosofia kantiana*, (pag. 550 e seguenti della 2a edizione, 581 e seguenti della 3a). Anche astrazion fatta da ciò, il concetto di sostanza non si presta a servire di punto di partenza alla filosofia, già per il fatto che esso ad ogni modo è oggettivo. Per noi infatti tutto ciò che è oggettivo è sempre soltanto mediato; non v'è che il soggettivo che sia immediato; questo non può dunque essere lasciato da parte, ma bisogna partire da esso assolutamente. Ciò a dir vero fece anche Cartesio, anzi, egli fu il primo a riconoscerlo ed a metterlo in pratica; ed appunto per questo s'inizia da lui una nuova epoca nella storia della filosofia: ma egli fa questo soltanto in via preliminare, al primo assalto; dopo di che egli accetta tosto la realtà ogget-

tiva ed assoluta del mondo su la fede nella veracità di Dio, e da quel punto in poi continua a filosofeggiare del tutto oggettivamente. Inoltre egli incorre per conto proprio in un notevole circolo vizioso. Egli dimostra cioè la realtà oggettiva degli oggetti di tutte le nostre rappresentazioni intuitive, partendo dall'esistenza di Dio come loro autore, e considerando che la sua veracità non può ingannarci; ma dimostra l'esistenza stessa di Dio, partendo dalla rappresentazione (1) innata che noi avremmo di Lui, come dell'essere perfettissimo. « *Il commence par douter de tout, et finit par tout croire* »: dice di lui un suo connazionale.

Fu dunque Berkeley il primo a prendere veramente sul serio il punto soggettivo di partenza ed a esporne in modo inconfutabile la inderogabile necessità. Egli è il padre dell'idealismo; ma questo è il fondamento d'ogni vera filosofia, e da allora in poi è stato in generale saldamente mantenuto, almeno come punto di partenza, anche se ogni successivo filosofo ha tentato d'arrecarvi modulazioni e trasposizioni di tono. Così invero già Locke partiva dal soggettivo, inquantochè rivendicava alle nostre sensazioni gran parte delle proprietà dei corpi. Tuttavia è da notarsi, che la sua riduzione di tutte le differenze *qualitative* (qualità *secondarie*) a pure differenze *quantitative*, quali la grandezza, la figura, la posizione ecc. (sole qualità *primarie*, cioè oggettive) è in fondo ancora la teoria di Democrito, che appunto riduceva tutte le qualità alla figura, alla connessione ed alla posizione degli atomi; il che risulta chiaramente soprattutto dalla *Metafisica* di Aristotile (Libro I, cap. 4) e da Teofrasto (*De sensu*, cap. 61-65). Il Locke sarebbe pertanto un rinnovatore della filosofia democritea,

---

(1) La parola *rappresentazione* è usata dallo Schopenhauer in senso larghissimo; equivale dunque ora ad immagine, ora ad idea. (N. d. T.).

come lo Spinoza dell'eleatica. Egli realmente ha aperto altresì la via al posteriore materialismo francese. Tuttavia, con quella distinzione preliminare fra l'elemento soggettivo e quello oggettivo dell'intuizione, ha precorso direttamente Kant, il quale così, seguendo la tendenza e le orme di lui in senso molto più alto, riuscì a separare nettamente il soggettivo dall'oggettivo; in virtù del quale procedimento certo è che tanta parte spettò al soggettivo, che l'elemento oggettivo finì col rimanere soltanto come un punto oscuro, un certo che intorno a cui non si può saper altro: la *Cosa in sè*. Questa poi io l'ho ricondotta a mia volta a quell'essenza, che noi scopriamo nella nostra coscienza come volontà; e così sono anche qui ritornato alla fonte soggettiva della conoscenza. Ma non poteva accadere altrimenti, appunto perchè, come si è detto, tutto ciò che è oggettivo è sempre soltanto una cosa secondaria, cioè una rappresentazione .Quindi dobbiamo cercare l'intimo nucleo essenziale, la cosa in sè, non già all'esterno, ma soltanto in noi, cioè nel soggettivo, che solo è immediato. Si aggiunga, che nell'oggettivo noi non possiamo mai arrivare ad un punto di riposo, a qualche cosa di ultimo e di originario, poichè colà noi siamo nel dominio delle rappresentazioni, e queste hanno complessivamente ed essenzialmente per forma il principio di ragion sufficiente ne' suoi quattro aspetti (1); cosicchè ogni soggetto vien tosto a soggiacere alle esigenze di esso; ad esempio, quando si accetti un assoluto oggettivo, sorge tosto insistente e rovinosa la domanda «Donde?» e «Perchè?»; e davanti a que-

(1) Lo S. distingueva quattro aspetti del principio di ragion conoscente: nesso fra cause ed effetti (principio del divenire)· nesso fra premesse e conclusioni (principio del conoscere); nesso delle rappresentazioni nello spazio e nel tempo (principio dell'essere): nesso fra motivi ed azioni (principio dell'agire). (N. d. T.).

sta quello deve cedere e cadere. Non così avviene, quando noi ci interniamo nella tranquilla, benchè oscura profondità del soggettivo. Qui però ci minaccia senza dubbio il pericolo di incappare nel misticismo. Dobbiamo dunque attingere da questa fonte soltanto ciò che è vero di fatto, accessibile a tutti e a ciascuno, epperò assolutamente innegabile.

La dianeologia rimasta in vigore come risultato delle ricerche da Cartesio sin poco innanzi Kant si trova riassunta ed esposta con ingenua chiarezza nel Muratori (*Della fantasia*, cap. 1-4 e 13). Locke vi figura come eretico. L'intiera trattazione è un nido di errori, da cui è dato scorgere, quanto diversamente io abbia concepito e spiegato l'argomento, dopo aver avuto a predecessori Kant e Cabanis. Tutta quella dianeologia e psicologia è fondata sul falso dualismo cartesiano; a questa dev'esser ricondotta in tutta l'opera ogni cosa *per fas et nefas*, non esclusi molti dati di fatto esatti ed interessanti che l'autore aggiunge. Il procedimento nel suo insieme interessa in quanto è tipico.

§ 13. Ancora alcuni schiarimenti intorno alla filosofia kantiana.

Come motto da preporsi alla *Critica della Ragion pura* sarebbe appropriato un luogo del Pope, (*Works*, Vol. VI, p. 374, edizione di Basilea), scritto circa ottant'anni prima: « Dacchè è ragionevole di dubitare della maggior parte delle cose, noi dovremmo dubitare soprattutto di questa nostra ragione, che si propone di dimostrare ogni cosa ».

Lo spirito originale della filosofia kantiana, il suo pensiero fondamentale ed il suo vero senso si possono afferrare ed esporre in più maniere; ma tali differenti modi ed

espressioni del tema si rendono atti, or l'uno or l'altro, a spianare a questo ed a quello, secondo la differenza delle teste, l'esatta comprensione di quella dottrina assai profonda e pertanto difficile. Ciò che segue è un nuovo tentativo fra i vari di questa specie, e con esso mi provo a proiettare la mia chiarezza sulla profondità di Kant (1).

La matematica ha per base intuizioni, su cui si appoggiano le sue dimostrazioni; ma siccome queste intuizioni non sono empiriche, bensì *a priori*, così le sue teorie sono apodittiche. La filosofia invece ha come dato, da cui trarre la necessità (apoditticità) delle proprie dimostrazioni, puri concetti. Infatti essa non può direttamente fondarsi sulla pura intuizione empirica, poichè imprende a spiegare l'universale nelle cose, non il particolare, proponendosi di elevarsi al di sopra del dato empirico. Così non le rimangono che i concetti generali, in quanto questi non sono ciò che è percepito e soltanto empirico. Tali concetti le devono dunque fornire il fondamento delle sue dottrine e dimostrazioni; e da essi è d'uopo partire, come da qualche cosa di dato e di attuale. Perciò la filosofia è una scienza che consta di puri concetti, mentre la matematica risulta dalla costruzione (rappresentazione intuitiva) dei propri concetti. In ristretto senso tuttavia è soltanto il modo di argomentare della filosofia che parte da nudi concetti. Essa infatti non può prender le mosse, come la matematica, da una intuizione; poichè questa dovrebbe essere o l'intuizione pura *a priori* o l'empirica; quest'ultima non dà alcun valore apodittico al ragionamento, la prima non fornisce altro che la matematica. Se la filosofia vuol

(1) Osservo qui una volta per tutte, che la numerazione delle pagine della I edizione della *Critica della Ragion pura*, che io sono solito citare, si trova aggiunta anche alla edizione di Rosenkranz. *(Nota dell'Autore).*

dunque appoggiare le sue dottrine con argomentazioni, queste devono consistere nella esatta conseguenza logica dai concetti posti a fondamento.

Con ciò si era andati avanti abbastanza bene per tutto il lungo periodo della Scolastica e perfino nella nuova era iniziata da Cartesio; tanto che noi vediamo Spinoza e Leibnitz seguire ancora questo metodo. Ma finalmente capitò in testa al Locke di cercare l'origine dei concetti, e si ebbe come risultato, che tutti i concetti generali, per quanto estesi possano essere, sono attinti dall'esperienza, ossia dal mondo che ci sta innanzi, percepibile coi sensi, empiricamente reale, o anche dall'esperienza interna, quale a ciascuno è fornita dall'osservazione empirica di sè stesso; perciò non ricevono il loro contenuto se non da queste due fonti e conseguentemente non possono mai fornire altro se non ciò che l'esperienza esterna o interna ha posto in essi. Di qui, a rigore, si sarebbe già dovuto concludere, che essi non possono mai condurre al di là della esperienza, cioè allo scopo; ma il Locke, coi principii attinti dall'esperienza, andò al di là di questa.

Orbene, il Kant, ponendosi in più netto contrasto coi precedenti filosofi e correggendo la dottrina del Locke, mostrò, che veramente ci sono alcuni concetti che fanno eccezione alla suddetta regola, che cioè non derivano dall'esperienza; ma in pari tempo dimostrò anche che questi precisamente sono attinti in parte dall'intuizione pura, ossia data *a priori*, dello spazio e del tempo; in parte costituiscono le funzioni caratteristiche del nostro intelletto a servizio dell'esperienza, che praticamente ad esse si conforma; che per conseguenza la loro validità si estende solo alla possibile esperienza, della quale i sensi sono in ogni caso il mezzo, in quanto quei concetti sono essi stessi pura-

mente destinati a produrre in noi, dietro lo stimolo della sensazione, l'esperienza in tutto il suo regolare procedimento; che essi quindi, privi per sè medesimi di contenuto, attendono tutto il loro contenuto e la loro materia soltanto dalla sensibilità, per produrre poi insieme con questa l'esperienza; fatta astrazione dalla quale sono vuoti e senza significato, essendo validi solo quando si presuppone l'intuizione che si appoggia ai sensi, e riferendosi essenzialmente ad essa. Di qui consegue che essi non possono servirci da guida per condurci al di là d'ogni possibilità dell'esperienza: e di qui segue a propria volta, che la metafisica ,come scienza di ciò che sta al di là della natura, ossia appunto al di fuori della possibilità dell'esperienza, è impossibile.

Siccome dunque uno degli elementi costitutivi dell'esperienza, quello cioè generale, formale, legislativo, è conoscibile *a priori*, ma appunto per ciò consiste nelle essenziali e regolari funzioni del nostro intelletto, l'altro invece, quello cioè particolare, materiale ed accidentale, deriva dalla sensazione, così tutti e due sono di origine soggettiva. Ne segue che l'esperienza nel suo complesso, col mondo che in essa ci si presenta, è una pura apparenza, cioè qualche cosa che è presente in modo diretto ed immediato solo per il soggetto che la conosce; tuttavia questa apparenza è indice di qualche *Cosa in sè*, che le serve di fondamento, ma che però, come tale, è assolutamente inconoscibile. Questi dunque sono i risultati negativi della filosofia akntiana.

Io debbo qui ricordare, che il Kant procede come se noi fossimo soltanto esseri conoscenti, e perciò non avessimo punto alcun dato all'infuori della *rappresentazione*; mentre noi possediamo altresì ad ogni modo in noi stessi un'altra cosa nella *volontà*, che è intieramente (*toto genere*)

diversa da quella. Veramente egli ha preso anche questa in considerazione, non però nella filosofia teoretica, ma solo nella pratica, da lui risolutamente separata da quella; e l'ha presa in considerazione soltanto ed unicamente per dare salda base all'importanza puramente morale del nostro agire e fondare su ciò una fede morale a contrappeso dell'incertezza teoretica e della conseguente impossibilità d'ogni teologia, a cui, giusta quanto fu detto, siamo condannati.

La filosofia di Kant, a differenza di tutte le altre o anzi in antitesi ad esse, viene anche designata col nome di *filosofia trascendentale*, e più precisamente di *idealismo trascendentale*. L'espressione *trascendente* è di origine non matematica, ma filosofica, dacchè era già d'uso corrente presso gli Scolastici. In matematica fu introdotta per la prima volta dal Leibnitz per indicare *quod Algebrae vires transscendit* (ciò che eccede i mezzi dell'algebra), ossia tutte le operazioni ad eseguire le quali non bastano la comune aritmetica e l'algebra, come ad esempio trovare il logaritmo di un numero o viceversa, o anche trovare numericamente le funzioni trigonometriche di un dato arco o viceversa, e in generale tutti i problemi la cui soluzione comporta un calcolo prolungato all'infinito. Ma gli Scolastici chiamavano trascendenti i concetti supremi, quelli cioè ancor più generali delle dieci categorie aristoteliche: ancora lo Spinoza usa questa parola in tal senso. Giordano Bruno (*Della causa* etc., Dial. 4) chiama trascendenti i predicati che sono più generali di quel che sia la distinzione fra sostanza corporea ed incorporea, e che perciò appartengono alla sostanza in generale: essi concernono secondo lui quella radice comune in cui il corporeo è una cosa sola con l'incorporeo, e che è la vera

sostanza originaria; anzi, egli vede qui appunto una dimostrazione dell'esistenza di tale sostanza. Kant finalmente intende anzitutto per *trascendentale* il riconoscimento dell'*a priori,* ossia di ciò che nella nostra conoscenza è puramente formale, *in quanto tale*; l'intendere cioè che siffatta conoscenza *a priori* è indipendente dall'esperienza, anzi prescrive a questa la immutabile regola secondo cui deve procedere per riuscire; e l'intendere insieme perchè questa conoscenza sia e possa ciò; ed il perchè è questo, che essa è la forma del nostro intelletto, quindi di origine soggettiva. Perciò propriamente è trascendentale solo la critica della ragion pura. In antitesi a ciò egli chiama *trascendente* l'uso o piuttosto l'abuso che altri fa di quell'elemento puramente formale della nostra conoscenza fuori dei limiti della possibilità dell'esperienza; questo è anche detto da lui *iperfisico.*

Concludendo in breve, *trascendentale* equivale a « prima d'ogni esperienza », *trascendente* invece ad « al di là d'ogni esperienza ».

In conformità a ciò il Kant ammette la metafisica solo in quanto filosofia trascendentale, cioè come la teoria dell'elemento formale contenuto nella nostra coscienza conoscente, *in quanto tale,* e della conseguente restrizione in virtù della quale è impossibile la conoscenza della cosa in sè, dacchè l'esperienza non ci può fornire che pure apparenze. La parola « metafisico » non è tuttavia presso di lui sinonimo di « trascendentale »; ossia è da lui detto *metafisico* tutto ciò che è certo *a priori,* ma che concerne l'esperienza; invece si chiama *trascendentale* ciò che vien insegnato a tal proposito, ossia che esso è certo solo appunto a cagione della sua origine soggettiva e come elemento puramente formale *a priori.*

Trascendentale è la filosofia, che si rende consapevole di ciò, che le leggi prime ed essenziali di questo mondo di cui abbiamo la rappresentazione hanno la loro radice nel nostro cervello e perciò sono conosciute *a priori*. Essa si chiama trascendentale, perchè da tutta la fantasmagoria a noi data risale alla sua origine. Perciò ancora, come si è detto, è trascendentale solo la « Critica della ragion pura », ed in generale la filosofia critica (cioè kantiana) (1): metafisici sono invece i « Fondamenti delle scienze naturali», o anche quelli della « Dottrina della virtù », etc.

Ma il concetto di una filosofia trascendentale si può intendere anche in un senso più profondo, qualora ci si sforzi di concentrare su di ciò l'intimo senso della filosofia kantiana, a un dipresso nel seguente modo. Che tutto il mondo ci sia dato soltanto in via secondaria, come rappresentazione, come un'immagine nella nostra testa, un fenomeno cerebrale, e che invece la nostra propria volontà ci sia data immediatamente nella coscienza; che perciò abbia luogo una separazione, anzi un'antitesi fra il nostro proprio essere e quello del mondo; tutto ciò è pura conseguenza della nostra esistenza individuale ed animale, col cui cessare deve quindi sparire. Ma fino allora ci è impossibile di annullare nel pensiero quella forma fondamentale ed originaria della nostra coscienza, che è ciò che si indica come distinzione fra soggetto ed oggetto; poichè essa è presupposta da ogni pensiero e da ogni rappresentazione; perciò noi l'ammettiamo costantemente come cosa essenziale per origine e come proprietà fondamentale del mondo; mentre in fatto è solo la forma della nostra coscienza animale e delle apparenze cagionate da essa. Ma

(1) La critica della ragion pura ha trasformato l'ontologia in dianeologia. *(Nota dell'Autore)*.

individuale

nostra esistenza di pensiero
Mondo dividente S O
unito
Pensiero [illegible]
Volontà

di qui nascono tutte le questioni sul principio, la fine, i limiti e l'origine del mondo, sulla nostra sopravvivenza dopo la morte, ecc. Esse dunque si fondano tutte su di un falso presupposto, per il quale ciò che è soltanto la forma del fenomeno, (cioè di rappresentazioni che si hanno mediante una coscienza animale, cerebrale,) viene attribuito alla cosa in sè ed interpretato per conseguenza come proprietà originaria e fondamentale del mondo. Questo è il senso di quanto dice Kant: che cioè ogni siffatta questione è *trascendente*. Perciò esse non sono suscettibili di alcuna risposta, non soltanto soggettivamente, ma anche in sè stesse e per sè stesse, cioè oggettivamente. Sono problemi che cadono del tutto con l'eliminazione della nostra coscienza cerebrale e del contrasto, che su di essa si fonda, mentre vengono posti come se ne fossero indipendenti. Chi chiede ad esempio se continuerà a vivere dopo la morte, elimina, in via d'ipotesi, la sua coscienza animale e cerebrale; e nondimeno si crea un problema intorno ad una cosa (la sua esistenza individuale) che sussiste solo ove si presupponga la coscienza medesima, inquantochè si fonda sulla forma di essa, cioè soggetto, oggetto, spazio e tempo. Una filosofia dunque che si rende conto chiaramente di tutte queste condizioni e limitazioni come tali è *trascendentale*, e, in quanto rivendica al soggetto le determinazioni fondamentali del mondo oggettivo, è *idealismo trascendentale*.

A poco a poco si scorgerà che i problemi della metafisica sono insolubili solo in quanto già nelle stesse domande è implicita una contraddizione.

L'idealismo trascendentale tuttavia non nega affatto al mondo che ci sta innanzi la sua realtà empirica; ma afferma solo che questa non è incondizionata, avendo per condizione le nostre funzioni cerebrali, da cui scaturisco-

no le forme dell'intuizione, cioè tempo, spazio, causalità, e che perciò questa medesima realtà empirica è soltanto la realtà di un'apparenza. Se ora in questa ci si presenta una moltitudine di esseri, di cui sempre uno perisce e un altro sorge, noi sappiamo però che la molteplicità è possibile solo per via di quella forma dell'intuizione che è lo spazio, il perire ed il sorgere, per via di quell'altra forma che è il tempo; così noi riconosciamo che un siffatto processo non ha realtà assoluta, ossia non ha a che fare con quell'essenza in sè che si manifesta sotto quell'apparenza, e che anzi, se si potessero toglier via quelle forme di conoscenza come il vetro da un caleidoscopio, ci si presenterebbe con nostra meraviglia come una cosa unica e permanente, come imperitura, immutabile, e, nonostante ogni apparente cambiamento, identica a sè stessa forse fino alle ultime singole determinazioni.

In conformità a questa veduta si possono stabilire i tre seguenti principii:

1). L'unica forma della realtà è il presente; solo in questo il reale si può cogliere in modo immediato ed è intieramente contenuto.
2). Ciò che è veramente reale è indipendente dal tempo, quindi è in ogni istante una sola e medesima cosa.
3). Il tempo è la forma dell'intuizione del nostro intelletto, ed è quindi estraneo alla cosa in sè.

Questi tre principi sono in fondo identici. Chi scorge chiaramente così la loro identità come la loro verità, ha fatto gran progresso in filosofia, poichè ha afferrato lo spirito dell'idealismo trascendentale.

Ma in generale, quanto è mai ricca di conseguenze la dottrina di Kant dell'idealità dello spazio e del tempo, da lui esposta in modo così asciutto e disadorno! Nulla

invece si ricava dalle ciarle pompose, piene di pretese e volutamente incomprensibili dei tre noti sofisti (1), che stornarono l'attenzione di un pubblico indegno di Kant da lui a loro stessi. Prima di Kant, si può dire, noi eravamo nel tempo; ora il tempo è in noi. Nel primo caso il tempo è reale, e noi siamo da esso consumati come ogni cosa che è in esso. Nel secondo caso il tempo è ideale, ha la sua sede in noi. Casca allora il problema del nostro avvenire dopo la morte. Poichè, se io non ci sono più, non c'è più neanche il tempo. E' solo un'illusoria apparenza quella che ci mostra un tempo che scorra, senza di me, dopo la mia morte: tutte le tre sezioni del tempo, passato, presente, avvenire, sono un mio prodotto, mi appartengono; non sono io che appartenga di preferenza all'una od all'altra di esse.

Un'altra conseguenza ancora, deducibile dal principio che il tempo non appartiene alla cosa in sè, sarebbe questa, che in un certo senso il passato non è passato, ma che tutto ciò che veramente e realmente c'è stato deve in fondo esserci ancora; giacchè il tempo assomiglia appunto ad una cascata da teatro, che sembra scorrere, mentre, essendo solo una ruota, non si muove dal suo posto. In analogo modo io, già da lungo, nella mia opera principale, ho paragonato lo spazio ad un vetro sfaccettato, che ci fa vedere un'unica cosa data in infinite riproduzioni. Anzi, se noi ci vogliamo approfondire in questa materia, anche a rischio di cadere in fantasticherie, ci può apparire come se, rievocando assai vivamente il nostro proprio remoto passato, ottenessimo una conferma di ciò, che il tempo non tocca la vera essenza delle cose, ma è interposto fra esse e noi come un

(1) Fichte, Schelling, Hegel. (N. d. T.).

puro mezzo in cui percepiamo, tolto il quale tutto il passato sarebbe di nuovo presente. La nostra memoria così fedele e vivace, in cui quel remoto passato conserva un'esistenza sempre fresca, rende testimonianza dell'esistenza in noi di qualche cosa che non invecchia, e che non è quindi nel dominio del tempo.

La tendenza principale della filosofia kantiana è di mettere in rilievo l'intiera diversità fra il reale e l'ideale; al che già il Locke aveva aperta la via. In breve si può dire: l'ideale è la figura percepibile che ci si presenta spazialmente, con tutte le proprietà che in essa si possono avvertire; il reale invece è la cosa quanto a sè stessa, in sè e per sè stessa, indipendentemente dalla rappresentazione che essa medesima o altri può formarsene in capo. Ma il segnare i confini fra l'uno e l'altro è difficile; eppure è ciò che importa. Locke aveva mostrato che tutto ciò che è inerente a quella figura, il colore, il suono, il liscio, il ruvido, la durezza, la mollezza, il freddo, il caldo ecc. (qualità secondarie) è puramente ideale, cioè non spetta alla cosa in sè stessa; poichè in tutto questo non ci è dato l'essere e l'essenza, ma puramente l'azione della cosa, ed un'azione invero limitata molto unilateralmente, ossia quella sulla ricettività (determinata in modo al tutto specifico) dei nostri cinque organi di senso, cosicchè per esempio il suono non può agire sull'occhio, nè la luce sull'orecchio. Anzi, l'azione dei corpi sui nostri organi di senso consiste puramente nell'eccitarne la particolare attività, a un dipresso come quando io tiro il filo che mette in moto una scatola musicale. Come realtà invece appartenente alla cosa in sè stessa Locke lasciava ancora sussistere l'estensione, la forma, l'impenetrabilità, il movimento o la quiete, e il numero, che perciò egli chiamava qualità pri-

marie. Orbene, Kant mostrò poi con profondità infinitamente superiore ,che anche queste ultime qualità non appartengono alla pura essenza oggettiva delle cose, ovvero alla cosa in sè stessa; cioè non possono affatto essere reali; poichè sono condizionate dallo spazio, dal tempo e dalla causalità, forme che a loro volta, secondo la loro legge e proprietà, ci sono date ed esattamente note prima d'ogni esperienza; onde debbono risiedere preformate in noi non diversamente che la specifica ricettività ed attività d'ogni nostro senso. Io quindi ho detto addirittura, che quelle forme rappresentano la parte che spetta al cervello nell'intuizione, come le specifiche impressioni sensitive rappresentano quella dei rispettivi organi di senso (1). Già per il Kant dunque l'essenza puramente oggettiva delle cose, o, com'egli dice, la cosa in sè, indipendente dalla nostra rappresentazione e dal relativo apparato, il vero reale pertanto in contrapposto all'ideale è intieramente diverso dalla figura o rappresentazione che noi percepiamo; e poichè dev'essere indipendente dallo spazio e dal tempo non gli possiamo propriamente attribuire nè estensione, nè durata. Anche lo Spinoza ha compreso ciò in generale, come si può vedere dall'*Etica* (Parte II, prop. 16 col 2° corollario; prop. 18, scolio).

Il reale del Locke in contrapposto all'ideale è in fondo la materia, ma spogliata di tutte le qualità, che egli pone da parte come secondarie, cioè condizionate dai nostri organi di senso; è tuttavia qualche cosa che, in quanto esteso ecc., esiste in sè e per sè, e di cui la nostra rappre-

---

(1) Come è il nostro occhio che produce il verde, il rosso e l'azzurro, così è il nostro cervello che produce il tempo, lo spazio e la causalità (della quale ultima la materia è l'astrazione oggettivata La mia intuizione di un corpo nello spazio è il prodotto della mia funzione sensitiva e cerebrale per *x*. *(Nota dell'Autore)*.

sentazione è riflesso o copia. Ora, a questo proposito, rammento, che io (*Sulla quadruplice radice* ecc., 2a ediz., p. 77, e, meno estesamente, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Voi. I, p. 9, Vol. II, p. 48, o, nella 3a ediz., Vol. I, p. 10, Vol. III, p. 52) ho dimostrato che l'essenza della materia consiste soltanto nel suo operare, onde la materia altro non è che causalità, e che, quando in essa, pensata come tale, si faccia astrazione da ogni qualità particolare, cioè da ogni modo specifico di agire, essa è l'operare, ovvero la pura causalità spoglia d'ogni più precisa determinazione, la causalità *in abstracto*. Per una più approfondita spiegazione prego di voler consultare i luoghi indicati. Ma benchè io per primo abbia dato di ciò l'esatta dimostrazione, già Kant aveva insegnato che ogni causalità è soltanto forma del nostro intelletto, onde è presente soltanto per l'intelletto e nell'intelletto. Così, per questa via, noi vediamo ora quella supposta realtà di Locke, la materia, ritirarsi nell'ideale, epperò nel soggetto; ossia esistere soltanto nella rappresentazione e per la rappresentazione. Ad ogni modo già Kant, con la sua esposizione, ha tolto la materialità al reale, ossia alla cosa in sè; ma questa è anche rimasta per lui come un x, come una incognita. Ma io finalmente come vera realtà o cosa in sè stessa, che sola ha una vera esistenza, indipendente dalla rappresentazione e dalle sue forme, ho additata la Volontà quale è in noi, mentre questa fino allora era stata inconsideratamente assegnata all'ideale. Di qui si vede, che Locke, Kant ed io siamo in istretto collegamento, poichè noi, nello spazio di quasi due secoli, rappresentiamo il graduale svolgimento di un ordine di pensiero concatenato, anzi unitario. Come anello di congiunzione in questa catena è anche da considerarsi Davide Hume, sebbene propriamente solo per

ciò che concerne la legge di causalità. A proposito di lui e del suo influsso debbo ora integrare la mia esposizione con le osservazioni seguenti.

Locke e similmente Condillac, che ne segue le orme, ed i suoi discepoli mostrano e spiegano, che alla impressione ricevuta da un organo di senso deve corrispondere una causa fuori del nostro corpo, ed inoltre alle diversità di quell'azione (sensazione) diversità delle cause, quali che esse siano; onde sorge la sovraccennata distinzione fra qualità primarie e secondarie. Qui essi si arrestano, e per loro sussiste un mondo oggettivo nello spazio, di genuine cose in sè, prive bensì di colore, di odore, di suono, nè calde nè fredde ecc., ma tuttavia estese, dotate d'una certa figura, impenetrabili, mobili e numerabili. Ma l'assioma stesso, in virtù del quale si compie quel passaggio dall'interno all'esterno e quindi tutta quella deduzione e quella installazione di cose in sè, cioè la legge di causalità, fu da essi ,come da tutti i precedenti filosofi, accettata quale evidente per sè stessa, e non fu sottoposta ad alcuna prova della sua validità. Orbene, Hume rivolse qui i suoi assalti scettici, ponendo in dubbio la validità di quella legge; poichè l'esperienza ,dalla quale, appunto secondo quei filosofi, doveva derivare ogni nostra conoscenza, non ci può mai offrire il nesso causale in sè stesso, ma null'altro mai fuorchè la pura successione dei fatti nel tempo, quindi non mai una conseguenza, ma una semplice sequenza, che appunto perchè tale si presenta sempre soltanto come qualche cosa di accidentale, giammai come qualche cosa di necessario. Questo argomento, che già contrasta col buon senso, ma che non è facile da confutare, mosse Kant a indagare la vera origine del concetto di causalità; e ciò facendo, egli trovò, che esso ha sede nella forma essenziale ed in-

nata del nostro stesso intelletto, nel soggetto quindi, non nell'oggetto, poichè non ci viene primamente portato dal di fuori. Ma con ciò tutto quel mondo oggettivo di Locke e di Condillac veniva riportato nel soggetto; poichè Kant aveva indicata l'origine soggettiva del filo che ad esso conduceva. Infatti, come è soggettiva la sensazione, così è ora soggettiva anche la regola, in virtù della quale essa è interpretata come azione di una causa; causa che non è altro se non ciò che è percepito come mondo oggettivo. Il soggetto infatti suppone un oggetto esterno solo in conseguenza della tendenza particolare del suo intelletto a presupporre una causa per ogni cambiamento; quindi propriamente non fa che proiettare tale oggetto fuori di sè, in uno spazio preparato a questo fine e prodotto esso medesimo della sua propria ed originaria natura, altrettanto quanto la impressione specifica negli organi di senso, che dà occasione a tutto il procedimento. Quel mondo oggettivo del Locke, di cose in sè, fu dunque trasformato per opera del Kant in un mondo di pure apparenze nel nostro apparato conoscitivo, e ciò tanto più completamente inquantochè, come lo spazio, in cui appaiono, così anche il tempo, in cui si succedono, fu da lui dimostrato di innegabile origine soggettiva.

Ma con tutto ciò Kant lasciava pur sempre sussistere, non meno che Locke, la cosa in sè, qualche cosa cioè che era reale indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, le quali ci offrono pure apparenze, e che a queste apparenze serviva anzi di fondamento. Ora in tale dottrina, presa in sè e per sè, il Kant aveva ragione; senonchè la giustificazione di essa non si poteva dedurre dai principii posti da lui. Qui stava dunque il tallone d'Achille della sua filosofia; e questa, una volta dimostrata quella inconseguenza,

ha dovuto riperdere il già conseguito riconoscimento della sua assoluta validità e verità; ma tuttavia in fondo fu trattata ingiustamente. E' certissimo infatti che non è punto falsa la supposizione di una cosa in sè dietro le apparenze, di un nucleo reale sotto tante spoglie; il negarlo sarebbe anzi assurdo; soltanto era difettoso il modo con cui Kant introduceva una tale cosa in sè e cercava di collegarla co' suoi principii. In fondo, non fu la sua teoria medesima, ma solo la sua maniera d'esporla (nel senso più vasto della parola) che soggiacque ai colpi degli avversari; ed in questo senso si potrebbe affermare, che l'argomentazione fatta valere contro di lui era puramente *ad hominem*, non *ad rem*. Ma ad ogni modo ritrova qui applicazione il proverbio indiano: Non c'è loto senza stelo. Kant era guidato dalla verità sicuramente sentita, che sotto ogni apparenza doveva esserci a base qualche cosa di esistente in sè stesso, quindi sotto la rappresentazione la cosa rappresentata. Ma egli si assunse di dedurre ciò dalla stessa rappresentazione data, con l'aggiunta delle leggi di questa da noi conosciute *a priori*, leggi tuttavia, che, appunto perchè *a priori*, non possono condurre a nulla d'indipendente o di diverso dalla apparenza o rappresentazione. Quindi a questo scopo si deve battere tutt'altra via. Le inconseguenze, in cui si è impigliato il Kant per effetto dell'errato cammino preso a questo riguardo, gli furono obbiettate da G. E. Schultze (1), che nella sua maniera pesante e prolissa ha dilucidato la questione, dapprima anonimamente nell'*Enesidemo* (*Aenesidemus*, specialmente a pp. 374-381), e più tardi nella sua *Critica della filosofia teoretica* (Vol. II, p. 205

(1) Lo Schultze (1761-1833) fu professore di filosofia, all'Università di Gottinga, ove studiava lo Schopenhauer. Stimolò in questo il gusto delle speculazioni filosofiche, raccomandandogli soprattutto lo studio di Platone e di Kant. (N. d. T.).

e seguenti). Contro di lui Reinhold assunse la difesa di Kant, ma senza grande successo, cosicchè si può qui applicare il motto « *Haec potuisse dici, et non potuisse refelli* ».

Io qui voglio per una volta mettere ben chiaramente in rilievo alla mia maniera, indipendentemente dall'interpretazione dallo Schulze, il punto propriamente essenziale della faccenda, che costituisce il fondo di tutta la controversia. Una rigorosa deduzione della cosa in sè non fu mai data da Kant: egli l'ha anzi accettata da' suoi predecessori, specialmente da Locke, e l'ha conservata come qualche cosa della cui esistenza non si può dubitare, perchè è evidente per sè stessa; in verità, egli ne aveva in certo modo il diritto. Secondo le scoperte di Kant infatti la nostra conoscenza empirica contiene un elemento che si può dimostrare d'origine soggettiva, ed un altro di cui ciò non si può affermare; quest'ultimo rimane dunque oggettivo, poichè non v'è ragione alcuna per ritenerlo soggettivo. Quindi l'idealismo trascendentale di Kant nega l'essenza oggettiva delle cose, ovvero la loro realtà indipendente dalla nostra concezione, fin là dove si estende l'*a priori* nella nostra conoscenza, ma non più oltre, precisamente perchè non più oltre arriva il motivo per negarla; esso lascia dunque sussistere ciò che sta oltre quel segno, cioè tutte quelle proprietà delle cose che non si possono costruire *a priori*. Infatti in nessun modo ci è possibile determinare *a priori* l'intiera essenza delle apparenze date, ossia del mondo corporeo; ma solo la forma generale dell'apparenza; e questa è riducibile a spazio, tempo e causalità, insieme con tutte le leggi di queste tre forme. All'incontro quello che rimane indeterminato da tutte quelle forme presenti *a priori*, cioè quello che è accidentale rispetto ad esse, è appunto la ma-

L'elemento necessario è la forma
Il residuo accidentale è parte
è la manifestazione della cosa in sè
cioè la materia

nifestazione della cosa in sè. Ora il contenuto *empirico* delle apparenze, cioè ogni loro precisa determinazione, ogni qualità fisica, che in esse si rivela, non può essere conosciuta altrimenti che *a posteriori*; queste proprietà empiriche (o piuttosto la loro comune sorgente) rimangono dunque di spettanza della cosa in sè, come manifestazioni della sua propria essenza, attraverso il mezzo di tutto quelle forme *a priori*. Questo elemento *a posteriori*, che si rivela in ogni apparenza come inviluppato entro l'*a priori*, ma che tuttavia conferisce ad ogni essere il suo carattere speciale ed individuale, è quindi la *materia* del mondo fenomenico in contrapposto alla sua *forma*. Ora siccome questa materia non si può in alcun modo dedurre dalle forme dell'apparenza, così diligentemente investigate da Kant, sicuramente contrassegnate dalla loro apriorità ed inerenti al soggetto; siccome per di più essa rimane dopo che si è tolto tutto ciò che deriva da quelle forme, epperò si ritrova come un'aggiunta estranea ad esse, come un secondo elemento intieramente distinto dell'apparenza empirica; siccome d'altronde essa non proviene affatto dall'arbitrio del soggetto conoscente, col quale spesso è anzi in contrasto; così Kant non esitò punto a lasciare questa materia dell'apparenza alla cosa in sè, ed a considerarla quindi come proveniente al tutto dall'esterno; giacchè da qualche parte deve pur venire, o, come Kant si esprime, deve pur avere qualche fondamento. Tuttavia, poichè noi non possiamo affatto isolare tali proprietà conoscibili solo a *posteriori* ed afferrarle separate e purificate da quelle già sicure *a priori*, nelle quali sempre appaiono inviluppate, Kant insegna che noi delle cose in sè possiamo ben riconoscere l'esistenza, ma nulla di più; sappiamo dunque *che* sono, ma non già *che cosa* sono; onde per lui l'essenza del-

le cose in sè rimane come una quantità incognita, un x. Infatti la forma dell'apparenza riveste e cela dappertutto l'essenza della cosa in sè. Tutt'al più si può dire ancor questo; che quelle forme *a priori* concernono senza distinzione tutte le cose, in quanto apparenze, in quanto derivano dal nostro intelletto; ma le cose presentano pure notevolissime differenze; così ciò che determina queste differenze, epperò la specifica diversità delle cose, è la cosa in sè.

Presentato così il problema, l'ammissione e presupposizione kantiana delle cose in sè, non ostante la soggettività di tutte le nostre forme della conoscenza, sembra dunque legittima e ben fondata. Tuttavia essa si rivela come insostenibile ,quando si prenda in attento esame quell'unico suo argomento, il contenuto empirico di tutte le apparenze, e lo si segua fino alla sua origine. Certamente infatti vi è nella conoscenza empirica e nella sua sorgente, la rappresentazione intuitiva, una materia indipendente dalla sua forma a noi nota *a priori*. Ma una seconda domanda è, se questa materia sia d'origine oggettiva o soggettiva; poichè solo nel primo caso essa può assicurarci dell'esistenza della cosa in sè. Andiamo dunque sino alla sua fonte; troviamo allora che questa non sta in altro se non nella nostra sensazione; poichè è un cambiamento intervenuto sulla retina dell'occhio, o nei nervi auditivi, o alle estremità delle dita, quello che cagiona la rappresentazione intuitiva, cioè che primieramente mette in azione tutto l'apparato già pronto dalle nostre forme *a priori* di conoscenza, onde si ha per risultato la percezione di un oggetto esterno. A quella variazione cioè avvertita nell'organo del senso viene tosto applicata, mediante una necessaria ed immancabile funzione *a priori* dell'intelletto, la *legge di*

causalità; questa con la sua sicurezza e certezza aprioristica conduce ad una *causa* di quella variazione; la qual causa, non dipendendo dall'arbitrio del soggetto, si presenta ora come qualche cosa di *esterno* a lui. Questa proprietà riceve il suo significato in virtù della forma dello *spazio* tosto parimenti adibita allo scopo dall'intelletto medesimo; sicchè ora quella causa che è necessariamente da presupporsi si presenta come un oggetto nello spazio, portante in sè come sue proprietà le variazioni da essa cagionate nei nostri organi di senso. Tutto questo procedimento si trova esposto estesamente ed a fondo nella seconda edizione della mia dissertazione. « Sul principio di ragion sufficiente », § 21.

Ora la sensazione, che fornisce a questo processo il punto di partenza e fornisce incontrastabilmente tutta la materia alla rappresentazione intuitiva, è qualche cosa di intieramente soggettivo; e siccome poi tutte quante le forme di conoscenza, mediante le quali sorge da quel materiale e vien proiettata al di fuori la rappresentazione intuitiva oggettiva, sono parimenti di origine soggettiva secondo la esattissima dimostrazione di Kant; così è chiaro che tanto la materia quanto la forma della rappresentazione intuitiva sgorgano dal soggetto. Così tutta la nostra conoscenza empirica si risolve in due elementi costitutivi, che hanno entrambi la loro origine in noi stessi; la sensazione cioè, e le forme date *a priori*, cioè risiedenti nelle funzioni del nostro intelletto o cervello, tempo, spazio e causalità, alle quali del resto Kant aveva aggiunto altre undici categorie dell'intelletto, che io ho dimostrate superflue ed illegittime. Perciò la rappresentazione intuitiva e la nostra conoscenza empirica, che su di essa si fonda, non offrono in verità alcun dato onde trarre conclusioni sulle cose in sè, e Kant in base a' suoi principii non era autorizzato ad ammet-

terle. La filosofia di Locke, come tutte le precedenti, aveva considerato la legge di causalità come qualche cosa d'assoluto, epperò era giustificata, se dalla sensazione concludeva a cose esterne, realmente presenti indipendentementè da noi. Questo passsaggio dall'effetto alla causa è pur l'unica via per giungere direttamente dal dato interno e soggettivo ad un'oggettiva realtà esterna. Ma una volta che Kant aveva rivendicato la legge di causalità alla forma di conoscenza del soggetto, questa via non gli era più aperta; egli stesso anzi ha messo abbastanza sovente in guardia contro il pericolo di fare della categoria di causalità un uso trascendente, cioè oltrepassante l'esperienza e la sua possibilità.

In fatto la cosa in sè non si può mai raggiungere per questa via, nè, in generale, partendo dalla conoscenza puramente oggettiva, che rimane sempre rappresentazione, e come tale è radicata nel soggetto, nè può giammai offrirci cosa realmente diversa dalla rappresentazione. Si può arrivare alla cosa in sè soltanto quando si muti radicalmente il *punto di vista*, quando cioè invece di partire puramente, come sempre sinora, da ciò che ha rappresentazioni si parta una buona volta da ciò che vien rappresentato. Ma questo è possibile ad ognuno per una sola cosa, che gli è accessibile anche dall'interno, e perciò gli è data in duplice modo: questa è il proprio corpo, che sta nel mondo oggettivo, anch'esso come una rappresentazione nello spazio, ma in pari tempo si rivela alla coscienza come *Volontà*. Con ciò esso ci dà la chiave, anzitutto per comprendere tutti gli atti e movimenti che sono provocati da cause esteriori (in questo caso motivi) e che, senza questa interna ed immediata intuizione della loro natura, ci rimarrebbero altrettanto incomprensibili ed inesplicabili quanto

La mia notte oscura del corpo
L'oscurità del corpo dipende dall'essere il corpo solo la mediata obiettivazione dell'in sè (inadeguata)

Cfr Schopenh.

le variazioni che, conformemente alle leggi naturali e come manifestazioni di queste, intervengono in tutti i rimanenti corpi a noi dati soltanto nell'intuizione oggettiva; in secondo luogo, per comprendere il permanente substrato di tutte queste azioni, quello in cui hanno radice le forze per le azioni medesime, cioè il corpo stesso. Questa conoscenza immediata, che ciascuno ha dell'essenza della sua propria apparenza, che senza di ciò gli sarebbe data solo nell'intuizione oggettiva, come tutte le altre, deve poi essere estesa analogicamente alle rimanenti apparenze date soltanto nel secondo modo accennato, e tosto diventa la chiave per la conoscenza dell'essenza intima delle cose, ossia della cosa in sè. A questa dunque si può solo arrivare per una via del tutto diversa dalla conoscenza puramente oggettiva, che rimane pura rappresentazione. Si prende cioè in aiuto la coscienza del soggetto conoscente, che si presenta pur sempre come un individuo animale, e ce se ne fa un interprete della conoscenza delle altre cose, cioè dell'intelletto percipiente. Questa è la via che io ho battuto, ed è la sola buona, la stretta porta per giungere alla verità.

2°/ Corpo! conoscenza immediata

Coscienza — non più conoscenza!

Ora, invece di mettersi per questa strada, si scambiò l'esposizione di Kant per la sostanza della questione, si credette, confutando quella, di confutare anche questa, si presero per argomenti *ad rem* quelli che in fondo erano solo argomenti *ad hominem*, e si dichiarò quindi insostenibile la filosofia di Kant in seguito a quelle obbiezioni di Schultze. Il campo era ormai libero per i sofisti e per i rodomonti.

Primo di questa schiera si presentò Fichte, il quale, giacchè la cosa in sè era caduta in discredito, improvvisò a volo un sistema senza cosa in sè; epperò, rifiutando d'ammettere qualsiasi cosa che non fosse puramente e semplice-

mente nostra rappresentazione, suppose che il soggetto conoscente fosse tutto in tutto, o almeno producesse tutto co' suoi propri mezzi. A tale scopo eliminò perfino ciò che è essenziale e di maggior merito nella teoria di Kant, cioè la distinzione fra l'*a priori* e l'*a posteriori* e quindi fra l'apparenza e la cosa in sè, dichirando che tutto è *a priori*, naturalmente senza dimostrare una così mostruosa affermazione; in luogo di ciò egli in parte diede pseudo-dimostrazioni sofistiche, stravaganti persino, dissimulandone l'assurdità sotto la maschera della profondità e d'una incomprensibilità apparentemente derivata da questa; in parte si appellò con franca sfacciataggine all'intuizione intellettuale, ossia propriamente all'ispirazione. Per un pubblico sprovveduto d'ogni criterio, indegno di Kant, ciò senza dubbio bastava; esso prese la soperchieria per superiorità, e tosto proclamò Fichte filosofo molto più grande di Kant. Che anzi, oggi ancora non mancano scrittori di filosofia, che si sforzano d'imporre anche alla nuova generazione quella falsa gloria di Fichte, divenuta tradizionale, ed assicurano con tutta serietà che Fichte ha portato a compimento ciò che Kant aveva soltanto tentato; che è dunque lui il vero grand'uomo. Questi signori, col loro giudizio di Mida in seconda istanza, mettono così tangibilmente in evidenza la loro completa incapacità di comprendere Kant, anzi in generale la loro deplorevole mancanza di comprensione, che è a sperarsi che la crescente generazione, finalmente disillusa, si guarderà bene dal perdere il tempo e la testa con le loro numerose storie della filosogia e con quant'altro vanno scribacchiando. Colgo quest'opportunità per ricordare un breve scritto, da cui si può vedere, quale impressione facesse su contemporanei imparziali la figura e il comportamento personale di Fichte. Si intitola « *Carat-*

teri del gabinetto Berlinese » e fu pubblicato nel 1808, senza indicazione di luogo. Dev'essere di Buchholz (1); ma non ne sono certo. Si confronti con esso ciò che dice di Fichte il giurista Anselmo Von Feuerbach nelle sue lettere edite dal figlio nel 1852; vedasi anche il *Carteggio tra Schiller e Fichte,* 1847; e si avrà un'idea più esatta di questo sedicente filosofo.

Presto Schelling, degno del suo predecessore, ricalcò le orme di Fichte; ma le abbandonò presto per proclamare la sua propria scoperta, cioè l'assoluta identità del soggettivo e dell'oggettivo, ossia dell'ideale e del reale; la quale scoperta implica che tutto ciò, ch'era stato distinto da rari ingegni quali Locke e Kant con incredibile lavoro di acutezza e di riflessione, non fa ora che ritornare a mescolarsi nella poltiglia di quell'identità assoluta. Infatti la teoria dei due pensatori testè accennati si può definire abbastanza propriamente come quella dell'assoluta diversità dell'ideale e del reale, o del soggettivo e dell'oggettivo. Ma ormai si procedeva d'errore in errore. Una volta introdotta per opera di Fichte l'incomprensibilità del linguaggio e sostituita al pensiero l'apparenza della profondità, era sparso il seme da cui doveva germogliare una corruzione dopo l'altra, ed infine il totale abbassamento avveratosi ai nostri giorni della filosofia, e con ciò di tutta la letteratura (2).

---

(1) Vari scrittori tedeschi portarono questo nome; ma qui si accenna probabilmente a Ferdinando Paolo Federico Buchholz, nato nel 1768 ad Alt Ruppin, morto a Berlino nel 1843, autore di lavori storici (sulla rivoluzione francese, su Napoleone, sulla restaurazione), di romanzi, ecc. (N. d. T.).

(2) Oggi lo studio della filosofia di Kant ha ancora il particolare vantaggio d'insegnare, quanto in basso sia caduta la letteratura filosofica in Germania dalla *Critica della ragion pura* in poi; tanto eccellono le sue profonde investigazioni a confronto del grossolano chiacchierio odierno, nel quale sembra di udire da un lato candidati pieni di speranza, dall'altro garzoni di barbiere. *(Nota dell'Autore).*

Allo Schelling seguì tosto una creatura filosofica ministeriale, quell'Hegel bollato d'alto loco come grande filosofo, con uno scopo politico (malinteso del resto); un ciarlatano superficiale, senza spirito, ripugnante sino alla nausea, che con una sfacciataggine senza esempio scribacchiava assurdi deliri, i quali, strombazzati da' suoi venali seguaci come dogmi di immortale saggezza, vennero proprio accettati per tali dagli sciocchi; onde si elevò un coro così pieno di ammirazione, quale non si era mai udito fino allora (1). La diffusa autorità spirituale procacciata violentemente ad un uomo siffatto ha avuto per effetto la rovina di un'intiera generazione di studiosi .Agli ammiratori di quella pseudo-filosofia è riserbato lo scherno della posterità, a cui già preludono i dileggi dei popoli vicini, gradevoli ad udirsi. O non dovrebbe ciò forse suonar grato al mio orecchio, quando una nazione, la cui casta erudita ha per trent'anni stimate le mie produzioni come cose da nulla, come indegne pur d'uno sguardo, ottiene dai vicini il vanto di aver onorato per trent'anni come somma ed inaudita saggezza, d'aver anzi idolatrato il peggio, l'assurdità, la sciocchezza, messe per di più al servizio di scopi materiali? O dovrei forse anch'io da buon patriotta profondermi in lodi per i Tedeschi e per il germanesimo, e rallegrarmi d'aver appartenuto a questa nazione ed a nessun'altra? Ma ha ragione il proverbio spagnuolo: « *Cada uno cuenta de la feria, como le va en ella* » (Ciascuno parla della fiera a seconda di ciò che ivi gli è capitato). Andate dai democolachi (2) a farvi lodare. Furbi e goffi ciarlatani, gonfiati da ministri, coraggiosi scarabocchiatori di sciocchezze, senza ingegno e senza merito, questo è quel che ci

(1) Si vegga la prefazione ai miei *Problemi fondamentali dell'etica. (Nota dell'Autore).*
(2) Dal greco: adulatori del popolo (N. d. T.).

vuole per i Tedeschi, non uomini come me. Ecco la testimonianza che io devo render loro a guisa di commiato. Weiland (*Lettere a Merk*, p. 239) chiama disgrazia l'esser nato tedesco: Bürger, Mozart, Beethoven ed altri molti avrebbero consentito con lui; ed io pure. Tutto sta qui, che « bisogna essere saggi per riconoscere il saggio » (1), ovvero « *Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit* ».

La seconda parte di questo lungo § 13 *è dedicata alla « Dialettica trascendentale » del Kant e ne tocca pure incidentalmente la « Critica della Ragion Pratica ». Ci limiteremo a darne un ampio riassunto.*

La *dialettica trascendentale* è, secondo lo Schopenhauer, una delle parti più belle della filosofia kantiana, ed ha il merito (egli lo chiama tale) d'aver liberato lo spirito umano dai dogmi del teismo e dello spiritualismo.

L'autore considera anzitutto la critica che il Kant muove al *paralogismo della personalità*, ossia all'argomento con cui la *psicologia razionale* vuol dimostrare la spiritualità e l'immortalità dell'anima. La sottile esposizione del maestro gli sembra difficile a comprendersi e soggetta a qualche obbiezione. Cerca quindi di sostituirvi una sua propria dimostrazione; epperò riduce la tesi che vuol combattere a due argomenti: 1º) Come i movimenti, oggetto dell'intuizione esteriore, suppongono una materia permanente, così il nostro senso interno, la nostra coscienza in perpetuo flusso suppone qualche cosa di permanente, che altro non può essere se non il soggetto conoscente. 2º) Questo soggetto permanente merita come la materia il nome

(1) Citazione dal greco. (N. d. T.).

di sostanza; e siccome non è spaziale, dev'essere una sostanza semplice. E poichè perdura nonostante lo scorrere del tempo, dobbiamo ammetterlo come situato fuori del tempo, e dire: Ogni oggetto è nel tempo, ma il soggetto conoscente no. Ora non v'è fuori del tempo nè principio nè fine; quindi il soggetto conoscente, che non è nè spaziale, nè temporale, è indistruttibile. Ma questo ragionamento è un paralogismo. Il permanere della materia (la quale del resto è apparenza) è di genere totalmente diverso dal permanere della supposta sostanza pensante attraverso il mutare delle sue rappresentazioni nel tempo. Non valgono per questa seconda sostanza la condizioni che valgono per la materia, e precisamente la spazialità. Quanto poi al concludere dalla semplicità dell'anima alla sua indistruttibilità e quindi alla sua immortalità, è da osservarsi che le leggi concernenti il sorgere, il perdurare, il variare ed il perire delle cose sono valide per il mondo corporeo, ma non si prestano ad essere legittimamente applicate ad esseri immateriali.

« Il paralogismo della personalità com'io l'intendo of- « fre nel suo primo argomento la prova *a priori* che vi è « nella nostra coscienza qualche cosa di permanente, e nel « secondo indica *a posteriori* che cosa sia. Prendendolo nel- « l'insieme, sembra aver qui radice quel tanto di verità, « che vi è in fondo anche alla psicologia razionale, come « di regola in fondo ad ogni errore. Questa verità è, che « che perfino nella nostra coscienza empirica si può cer- « tamente additare un punto eterno, ma solo un punto, e « anche questo si può solo additare, senza ricavarne materia « ad ulteriore argomentazione. Rinvio qui alla mia propria « dottrina, secondo cui il soggetto conoscente è ciò che « conosce tutto, ma non è conosciuto; tuttavia noi lo con-

noi lo concepiamo perchè vogliamo concepirlo così

« cepiamo come un punto stabile, davanti al quale il tempo « scorre con tutte le sue rappresentazioni, mentre il suo « corso stesso non può affatto essere conosciuto se non in « contrapposto a qualche cosa di permanente. Questo punto « è da me chiamato punto di contatto fra l'oggetto e il « soggetto. Il soggetto della conoscenza è secondo me, al « pari del corpo, di cui si presenta oggettivamente come « funzione cerebrale, una manifestazione della volontà, che, « come unica cosa in sè, forma qui il substrato del correla- « tivo di tutte le apparenze, cioè del soggetto della co- « noscenza ».

Lo S. passa poi alle celebri *antinomie* della *cosmologia razionale*, soffermandosi specialmente sulla prima: se cioè il mondo sia limitato o no nel tempo e nello spazio. Anche qui egli espone il problema in modo tutto suo, più chiaro e più semplice (com'egli si lusinga) di quello di E. Kant. Il tempo non può avere alcun principio; poichè ogni principio è nel tempo, quindi lo presuppone. Ma d'altra parte, se non vi fosse stato un principio, la realtà attuale e presente ci sarebbe già stata da lungo tempo. La catena degli istanti è tale, che, se ne afferriamo un capo, l'altro sfugge all'infinito. Se partiamo dal presente per risalire a ritroso il corso del tempo, non arriviamo mai al principio: se partiamo da un presupposto principio non arriviamo mai al momento presente. Così avviene anche se, invece che di principio, parliamo di causa prima. L'*antitesi* (tempo infinito) ha un vantaggio sulla *tesi* (cominciamento nel tempo), perchè, se moviamo dall'unica cosa certa, cioè dal presente, ritroviamo l'infinità, mentre il primo cominciamento è una supposizione arbitraria, nè può ricongiungersi col presente stesso. Ad ogni modo queste considerazioni rivelano le assurdità, che nascono dall'ipotesi di una realtà

assoluta del tempo; realtà assoluta, che è negata dalla dottrina kantiana.

Se poi il mondo sia finito o no nello spazio, non è questione a dir vero trascendente, secondo S., ma piuttosto empirica. *A priori* non vi è sicuro argomento nè per l'una, nè per l'altra alternativa. Entrambe poi offrono difficoltà. Se il mondo limitato, per quanto grande, si libra in un vuoto illimitato, che ci sta a fare tutto il rimanente spazio? D'altra parte è difficile immaginare come non vi sia un ultima stella fissa. Gli abitanti di un pianeta di questo ultimo sole (osserva incidentalmente l'autore) vedrebbero di notte per una metà del loro anno un cielo stellato, per l'altra metà un cielo senza stelle...

Del resto, lo S. così conclude su questo punto: « Io « ho mostrato nella mia *Critica della filosofia Kantiana* che « tutta l'impostazione delle antinomie è falsa e illusoria. « Ognuno, anche in anticipazione, riflettendo debitamente, « riconoscerà essere impossibile, che concetti tratti dai feno- « meni e dalle loro leggi certe *a priori*, ed annodati poi « in giudizi e raziocini secondo le leggi della logica, abbiano « a condurre a contraddizioni. In tal caso dovrebbero gia- « cere contraddizioni o nello stesso fenomeno intuito o nel « regolare nesso delle parti; che è supposizione assurda, « poichè l'oggetto dell'intuizione come tale è esente da ogni « contraddizione; questa non ha senso nè significato ri- « spetto ad esso. La contraddizione infatti si dà solamente « nella conoscenza astratta della riflessione. Ben si può, « apertamente o celatamente, affermare e negare una cosa « al tempo stesso, ossia contraddirsi; ma nulla di reale « può ad un tempo essere e non essere. Ciò non toglie « che Zenone Eleatico abbia voluto mostrare il contrario « con i suoi noti sofismi, e che il Kant abbia fatto altret- « tanto con le sue antinomie ».

Si viene in terzo luogo alla critica della *teologia razionale* o *speculativa*; ed anche qui l'autore la rifà a modo suo con l'intenzione di renderla più chiara. Siccome, egli osserva, l'esistenza di Dio non si può provare empiricamente, così i teologi avrebbero dovuto anzitutto provarne la *possibiltià*. Invece vollero dimostrarne addirittura la *necessità*, mediante l'argomento cosmologico e quello ontologico.

L'argomento *cosmologico* si fonda sul principio di ragion sufficiente del divenire, ossia sulla legge di causalità. Dalle cose contingenti si risale ad una causa prima, ad un Essere necessario. Ma lo S. non crede legittimo questo ragionamento dall'effetto alla causa. Si concepisce come necessaria una cosa (egli osserva) in quanto è effetto, non in quanto è causa. Inoltre, applicando il procedimento, noi potremmo risalire dalla causa del mondo ad una causa della causa stessa e così via. Ancora, la legge di causalità si riferisce solo alla forma delle cose, non alla loro materia, ed infine essendo d'origine soggettiva non si può applicare alla cosa in sè.

A questo argomento si suole aggiungere quello *fisicoteologico* (2). Esso serve ad innalzare la Causa prima del mondo ad Essere intelligente e cosciente; ma presuppone la Causa prima stessa, cioè ammette già come valido l'argomento cosmologico. Il mondo appare come opera di somma saggezza, quando si considera come fabbricato dall'esterno ciò che invece, secondo l'autore, è germogliato dall'interno in quanto manifestazione od obbiettivazione della Volontà

(2) E' l'argomento che dall'ordine delle cose induce un'intelligenza ordinatrice. Il Kant lo distingue dal cosmologico e lo tratta con maggiore rispetto. (N. d. T.).

(Cosa in sè), originaria, «priva di conoscenza e perciò appunto infallibile».

L'argomento *ontologico* si fonda sul principio di ragion sufficiente del conoscere. Vuol cioè provare la necessità logica di Dio, deducendola dal concetto stesso di Dio. Una volta definito Dio come un Essere dotato di un predicato (reale, perfetto, ecc.) che implica l'esistenza, se ne trae, con un giudizio analitico, che Dio esiste. Ma è un gioco di prestigio. L'argomento cosmologico, reso plausibile da quello fisico-teologico, ha il pregio di rivelarci come esso giunga al concetto di Dio; quello ontologico non può fare altrettanto: è più sottile; ma vuole illegittimamente dedurre l'*esistenza* dall'*essenza* (1).

Il Kant per temperare l'impressione che lasciava la critica della teologia speculativa ricorse ad un calmante anodino, e fece dell'esistenza di Dio un postulato della ragion pratica. La sua esposizione non prova altro se non che l'ipotesi di un Dio rimuneratore è un utile schema regolativo per la morale. Tale è pure (e migliore secondo S.) il dogma buddistico della metempsicosi retribuitrice. Seguaci della scuola kantiana hanno voluto far credere che la teologia morale di Kant fosse un vero teismo dogmatico, una nuova prova dell'esistenza di Dio. Ma così non è. I professori di filosofia si sono messi ora a parlare dell'Assoluto, concetto che non è altro se non l'argomento cosmologico *in nuce*. Ma cotesto Assoluto o Dio è ben lontano dall'essere comprensibile per sè stesso: non è tale nemmeno quella *natura naturans* (2), a cui il loro Dio

---

(1) Cfr. § 12, ove si parla dello Spinoza.

(2) La distinzione fra *natura naturante* e *naturata*, cioè fra la natura in quanto produce gli esseri e la natura stessa come complesso degli esseri prodotti sembra risalire ad Averroè. L'accettarono gli Scolastici e, con qualche modificazione di significato, Bacone e Spinoza. (N. d. T.).

sembra spesso ridursi. « La *natura naturans,* ossia la « Cosa in sè, è la Volontà nel nostro cuore; la *natura* « *naturata,* ossia l'apparenza, è la rappresentazione nella « nostra testa. Ma anche astrazion fatta da ciò, è evidente, « che la pura distinzione fra natura naturante e natura « naturata non è ancora affatto teismo, anzi, nemmeno « panteismo; poichè per questo (se non vuol essere un « puro modo di dire) si esigerebbe l'aggiunta di certe qua- « lità morali, che il mondo chiaramente non possiede; ad « es. bontà, saggezza, beatitudine ecc. Del resto, pantei- « smo è un concetto che nega sè stesso; poichè il con- « cetto di un Dio presuppone quello di un mondo distinto « da Lui, come suo necessario correlativo. Se invece il mon- « do stesso ne prende il posto, non si ha più che un mon- « do assoluto senza Dio: quindi panteismo è solo un eufe- « mismo in luogo di ateismo ». Ma la stessa ammissione di una Causa del mondo distinta da questo non è ancora teismo. Questa Causa per essere Dio dev'essere intelligente, cioè dotata di conoscenza e volontà, cioè personale. Ora la personalità è un fenomeno legato alla nostra natura, alla vita su questo piccolo pianeta, e non ci è dato concepirla indipendentemente da questa.

Il teismo è antropomorfico per natura, e chi tenta purificarlo dall'antropomorfismo lo riduce a qualche cosa di nebuloso che va evaporando.

Si potrebbe dire col Kant, ma in un senso ben diverso dal suo, che il teismo è un postulato pratico. Esso infatti è un prodotto non della conoscenza, ma del volere. L'ansiosa infelicità, che tien sempre il cuore dell'uomo in uno stato di timore e di speranza, mentre le cose di cui teme e spera non dipendono da lui, lo induce a formarsi l'ipostasi di un Essere personale da cui tutto dipenda, di un Essere,

che, come una persona, si possa trattare e placare con preghiere e lodi, con servizi ed offerte. Così la credenza negli Dei o in Dio viene dal cuore, non dalla testa. Di qui pure l'origine del sacrificio, ecc.

Ancora per mitigare quel lato della sua critica che poteva essere oggetto di scandalo il Kant ha affermato, che, se non è possibile dimostrare teoreticamente l'esistenza di Dio, è pure impossibile dimostrarne la non esistenza. Ma S. vuole provarsi a ciò. E in primo luogo si appoggia al male che regna nel mondo, all'angoscia in cui si agita ogni essere vivente; in secondo luogo esamina il teismo in rapporto con quelli ch'egli giudica i due punti fondamentali d'ogni religione; il significato morale del nostro operare e la nostra sopravvivenza dopo la morte.

Con la moralità delle nostre azioni il teismo ha un duplice nesso; per ciò che ne riguarda le conseguenze, e per ciò che ne riguarda i fondamenti. Quanto alle conseguenze, il concetto d'un Dio rimuneratore presta invero un appoggio alla morale, ma un appoggio della specie più grossolana, poichè l'attesa di premi o castighi rende egoistica ogni nostra azione. Per ciò che riguarda il fondamento dell'agire, il teismo afferma la nostra libertà e responsabilità. Ora, lo S. crede alla libertà, ma ad una libertà noumenica, quella cioè di un carattere immutabile, scelto una volta per tutte fuori del tempo. E riprendendo ed ampliando l'argomentazione già svolta nel § 9, sostiene che un essere libero non può essere creato, poichè se fosse creato dovrebbe al suo creatore del pari che l'esistenza il proprio carattere. Condizione della libertà è, in altre parole, l'esistere in sè e per sè: l'*aseità*.

Riguardo alla sopravvivenza dopo la morte, l'autore ritiene che ciò che ha avuto principio debba assai verosi-

milmente aver fine. Una durata infinita per l'avvenire (*a parte post*) ed una non esistenza prima della nascita (*a parte ante*) gli sembrano inconciliabili. « Soltanto ciò « che è per sè stesso originario, eterno, increato, può essere « indistruttibile». L'*aseità* è condizione come della responsabilità così dell'immortalità. Chi riconosce in sè medesimo l'essenza originaria ed eterna, la fonte d'ogni esistenza, chi dice « *Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est* » (*Upanishadas*), non ha motivo di temere la fine. Perciò vi è in India tanta indifferenza per la morte. Il giudaismo, che è in origine l'unica forma pura di monoteismo, logicamente non parla d'immortalità dell'anima, nè di ricompense dopo la morte; ma solo di premi e castighi temporali (1). Le due religioni che ne sono derivate (cristianesimo ed islamismo) hanno ammesso l'immortalità dell'anima, ma, volendo pur mantenere il concetto del Dio creatore, sono cadute in un'inconseguenza.

Si è detto che il giudaismo (con le sue derivazioni) è la sola religione che insegni la dottrina di un Dio unico e creatore. Ed infatti il buddismo è ateo. I Veda non parlano d'un Creatore, ma di un'anima del mondo, di un *Brahm* (neutro) di cui il *Brahma* (maschile) uscito dall'ombellico di Vishnu è solo una personificazione popolare. Egli rappresenta trasparentemente la generazione delle cose, come Vishnu il loro fiorire, e Shiva il loro perire. Di più l'atto con cui egli produce il mondo è un atto colpevole. Nella religione persiana Ormuzd ed Arimane sono nati entrambi dal tempo infinito. Anche nella cosmogonia fenicia, messa in iscritto da Sanconiatone ed a noi tramandata da Filone Biblio, non si parla di creazione per

(1) Qui si ha la lunga nota accennata nella prefazione.

Il fiorire delle cose = Vishnu
Il perire " " = Shiva

opera di un Dio personale. Vi si dice che lo spirito che fermentava nella massa del caos s'innamorò della propria essenza; onde sorse un miscuglio degli elementi, dal quale per effetto del desiderio (l'*Eros* dei Greci) si formò il limo primordiale. Da questo nacquero le piante ed infine esseri conoscenti. Ma sino all'apparire di questi tutto procedeva senza conoscenza. Onde a ragione Eusebio accusa questa cosmogonia di ateismo. Nella mitologia dei Greci e dei Romani vi sono Dei Padri, ma non un Dio Creatore, se non presso qualche filosofo tardivo, che conosceva la religione ebraica. Che infine gli indigeni dell'America Settentrionale adorino sotto il nome di Grande Spirito un Dio Creatore, è inesatto.

Ritorniamo ora al testo dello Schopenhauer.

§ 14. Alcune osservazioni sulla mia propria filosofia.

E' difficile immaginare un sistema filosofico così semplice e costituito di così pochi elementi come il mio; esso perciò si può facilmente percorrere ed abbracciare con un solo sguardo. Ciò dipende in ultima analisi dalla completa unità e concordanza delle sue premesse, ed è d'altronde un favorevole indizio della sua verità, poichè verità e semplicità sono sorelle: « semplice è la parola della verità » (1), *simplex sigillum veri.* Si potrebbe definire il mio sistema come *dogmatismo immanente*; poichè le sue proposizioni sono bensì dogmatiche, ma non oltrepassano il mondo dato dall'esperienza, anzi, spiegano puramente che cosa esso sia analizzandolo ne' suoi ultimi elementi. L'antico dogmatismo demolito dal Kant (e così anche le spacconate dei tre moderni sofisti da università) è tra-

(1) In greco nel testo. (N. d. T.).

scendente, in quanto oltrepassa il mondo ricorrendo per spiegarlo a qualche altra cosa; ne fa la conseguenza di una causa indotta dal mondo stesso. La mia filosofia invece prende le mosse dalla proposizione, che solo nel mondo e solo presupponendo questo si danno cause ed effetti; poichè il principio di causalità, nei suoi quattro aspetti, è soltanto la forma più generale dell'intelletto, e solo in questo, vero *locus mundi*, giace il mondo oggettivo.

In altri sistemi filosofici si arriva alla conclusione per un concatenamento di proposizioni. Ma in tal caso il vero contenuto del sistema dev'essere per necessità già presente nelle primissime proposizioni; onde è difficile che il rimanente, da esse dedotto, non abbia a sembrare monotono, povero, vuoto e noioso, appunto perchè non fa che sviluppare e ripetere ciò ch'era già enunciato nelle premesse. Questo triste effetto della dimostrazione deduttiva si sente soprattutto in Cr. Wolff; ma perfino lo Spinoza, che seguiva rigorosamente quel metodo, non ha potuto interamente schivarne questo svantaggio, pur avendolo saputo compensare col suo ingegno. Le mie proposizioni invece non si fondano generalmente su catene di raziocini, ma direttamente sullo stesso mondo sensibile, e la stretta consequenzialità, che si trova nel mio sistema non meno che in qualsiasi altro, non è di regola ottenuta per via puramente logica; è piuttosto quella naturale concordanza delle proposizioni, che risulta inevitabilmente dal fatto, che tutte hanno per fondamento la conoscenza intuitiva, cioè la comprensione, per mezzo della percezione, dello stesso oggetto, visto però successivamente da diverse parti, del mondo reale cioè considerato in tutti i suoi fenomeni, avuto riguardo alla coscienza, ove esso è rappresentato. E per questo io sono sempre potuto stare senza preoccupazioni

circa la concordanza delle mie proposizioni, perfino quando alcune di esse mi sembravano inconciliabili, come talvolta avveniva per un po' di tempo; poichè l'accordo ritornava poi a manifestarsi da sè stesso, di mano in mano che le proposizioni si venivano a completare: esso infatti nella mia dottrina non è precisamente altro che l'accordo della realtà con sè stessa, il quale non può mai venir meno. Avviene in ciò, come quando a volte noi, guardando un edificio per la prima volta e da una parte sola, non comprendiamo ancora il collegamento delle sue parti, ma siamo certi tuttavia che esso non manca e ci apparirà appena avremo compiuto il giro all'intorno. Ora questa specie di concordanza, grazie alla sua natura originaria ed al suo trovarsi costantemente sotto il controllo dell'esperienza, è pienamente sicura; invece quella deduttiva, ottenuta solo per via di sillogismo, si può facilmente a volte ritrovar falsa; e precisamente quando qualche anello della lunga catena è spurio, mal saldato o altrimenti difettoso. La mia filosofia pertanto ha una larga base su cui tutto poggia direttamente e quindi sicuramente; mentre gli altri sistemi assomigliano ad alte torri; se qui cede un sostegno, tutto precipita. Tutto ciò che si è detto fin qui può riassumersi in questa proposizione, che la mia filosofia è sorta ed è esposta per via analitica, non già per via sintetica.

Ho il diritto di indicare come carattere proprio del mio metodo filosofico il fatto che io cerco sempre d'arrivare al fondamento delle cose, non desistendo mai dallo spingere la ricerca sino all'ultimo dato reale. Questo avviene in virtù di un naturale istinto, che mi rende quasi impossibile l'accontentarmi di puri concetti, per non dir di parole, riguardo a qualsiasi conoscenza ancora generale ed astratta, epperò ancora indeterminata; ma mi spinge oltre,

finchè io abbia davanti agli occhi nella sua nudità il fondamento di tutti i concetti e giudizi, che è sempre intuitivo; allora io o devo considerarlo come fenomeno originario, o, se è possibile, lo risolvo ne' suoi elementi. perseguendo in ogni caso sino all'estremo l'essenza della questione. Così si riconoscerà un giorno (non però naturalmente finch'io viva), che la trattazione del medesimo oggetto da parte d'una qualsiasi fra le precedenti filosofie appare superficiale, quando la si confronti con la mia. L'umanità quindi ha imparato da me parecchie cose che non dimenticherà, ed i miei scritti non periranno.

Anche il teismo fa procedere il mondo da una Volontà, ed da una Volontà immagina guidati i pianeti nel loro corso e chiamata in vita una natura sullo loro superficie; solchè esso, fanciullescamente, trasporta questa Volontà all'esterno e, facendo intervenire intelligenza e materia, la fa operare sulle cose solo indirettamente, a modo dell'uomo; mentre secondo me la Volontà non opera tanto sulle cose quanto in esse; anzi, queste non sono altro che l'aspetto visibile di quella. Si scorge da questa concordanza che tutto ciò che è originario non può essere da noi pensato se non come una Volontà. Il panteismo dà alla Volontà operante nelle cose il nome di Dio; cosa di cui spesso ed abbastanza fortemente ho biasimato l'assurdità; io la chiamo la *Volontà di vivere*, poichè questa denominazione esprime l'ultima cosa che in essa si giunge a riconoscere.

Questo medesimo rapporto fra mediatezza ed immediatezza ricompare nella morale. I teisti vogliono un pareggiamento fra ciò che uno fa e ciò che riceve in sorte; ed io pure. Ma quegli suppongono che esso avvenga per opera del tempo e di un giudice rimuneratore; io invece, che avvenga immediatamente, poichè dimostro che l'essenza

dell'offensore e dell'offeso è la medesima. I risultati morali del Cristianesimo, sino al più alto ascetismo, si trovano presso di me fondati razionalmente nel collegamento delle cose, mentre nel Cristianesimo son fondati su favole. La fede in queste svanisce ogni di più; onde ci si dovrà rivolgere alla mia filosofia. Quanto ai panteisti, non possono avere una morale seriamente concepita; poichè presso di essi tutto è divino ed eccellente.

Sono stato molto biasimato, perchè filosofeggiando, teoreticamente quindi, ho rappresentato la vita come piena di miserie e non desiderabile affatto; eppure colui, che praticamente dimostra per essa il più risoluto dispregio, viene lodato, anzi ammirato, e si sprezza chi premurosamente si affatica per conservarla.

I miei scritti avevano a mala pena attirato l'attenzione di alcuni, quando si cominciò a cercare nei predecessori la mia idea fondamentale; e si addusse che lo Schelling una volta aveva detto « Il volere è l'essere originario », ed ogni altra cosa del genere che si poteva allegare. A questo proposito convien dire, in merito alla questione in sè, che la radice della mia filosofia si ritrova già in quella del Kant, particolarmente nella dottrina del carattere empirico ed intelligibile, ma soprattutto in ciò, che ogniqualvolta Kant mette un po' più in luce la Cosa in sè, questa traspare attraverso il suo velo come Volontà; sul che io ho già richiamato espressamente l'attenzione nella mia *Critica della filosofia kantiana*, aggiungendo per conseguenza che la mia filosofia è solo il completamento della sua. Quindi non c'è da meravigliarsi se nei filosofemi di Fichte e di Schelling, derivanti anch'essi da Kant, è possibile trovar traccie dello stesso pensiero fondamen-

tale; quantunque presso di essi compaiano senza logica successione, senza sviluppo e siano quindi da considerarsi come un semplice presentimento della mia dottrina. Ma in generale è a dirsi su questo punto, che di ogni grande verità, prima che sia trovata, appare un presagio, una previsione, una immagine poco chiara come avvolta nella nebbia, insieme con un vano sforzo per afferrarla; e ciò appunto perchè i progressi del tempo l'hanno preparata. Perciò ad essa preludono isolate asserzioni. Ma quegli soltanto che ha riconosciuto una verità nelle sue ragioni e l'ha meditata nelle sue conseguenze, che ne ha svolto l'intiero contenuto, che ne ha abbracciato col pensiero tutta l'estensione e l'ha poi espressa chiaramente e con logico nesso, con piena consapevolezza del suo valore e della sua importanza, quegli ne è l'autore. Che invece essa sia stata espressa qualche volta nei tempi antichi o nei moderni semiinconsapevolmente o in quella guisa che si parla in sogno, e che quindi cercandola si possa trovare qua e là, non significa, anche se fosse espressa *totidem verbis* molto più che se fosse espressa *totidem litteris*. In pari modo lo scopritore d'una cosa è colui che l'ha raccolta e conservata conoscendone il valore, non già colui che l'ha presa una volta accidentalmente in mano e l'ha gettata via di nuovo; lo scopritore dell'America è Cristoforo Colombo, non il primo naufrago che per avventura fu colà gettato dalle onde. Questo è appunto il senso della frase di Donato: *pereant qui ante nos nostra dixerunt.*

Ma se contro di me si volevano far valere simili espressioni accidentali come anticipazioni della mia dottrina, si poteva risalire molto più addietro e ricordare ad esempio che Clemente Alessandrino (*Stromata*, II, c. 17, p. 304) dice: « Il volere adunque primeggia su tutto; infatti le

facoltà logiche sono ministre del volere (1) ». (*Velle ergo omnia antecedit: rationales enim facultates sunt voluntatis ministrae.* Vedi *Sanctorum Patrum Opera polemica,* Vol. V. Wirceburgi 1779: *Clem. Alex. Opera* Tom. II, p. 304). Ed anche lo Spinoza dice: « *Cupiditas est ipsa unius cuiusque natura seu essentia* » (Il desiderio è la stessa natura od essenza d'ognuno ». *Etica,* P. III, prop. 57): e più sopra: « *Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia* » (Questo conato, quando si riferisce alla sola mente, si chiama Volontà; ma quando si riferisce insieme alla mente ed al corpo si chiama Appetito; questo perciò non è altro che la stessa essenza dell'uomo, P. III, prop. 9; cfr. P. III, def. 1).

Ben a ragione diceva Helvétius: « *Il n'est point de moyens que l'envieux, sous l'apparence de la justice, n'emploie pour dégrader le mérite... C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les découvertes modernes. Une phrase vide de sens, ou de moins inintelligible avant ces découvertes, suffit pour faire crier an plagiat* » (*De l'esprit,* IV, 7, p. 228). E mi sia permesso di ricordare su questo argomento un altro luogo di Helvétius; ma prego di non attribuire questa citazione a vanità od arroganza, bensì di tener solo presente la verità del pensiero ivi espresso, senza badare se mai in parte si possa applicare al mio caso o no: « *Quinconque se plait à considérer l'esprit humain voit, dans chaque siècle, cinq on six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste a ce dernier, c'est que cette*

(1) Citato in greco nel testo. (N. d. T.).

découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus de force et de netteté, et qu'enfin on voit toujours à la manière différente, dont les hommes tirent parti d'un principe on d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient » (*De l'esprit*, IV, 1).

Per effetto della vecchia implacabile guerra, che sempre ed in ogni luogo l'inettitudine e la stoltezza muovono contro lo spirito e l'ingegno, — rappresentate quelle da legioni, questo da un solo individuo, — ognuno che apporti qualche cosa di prezioso e di genuino deve sostenere una dura battaglia contro l'incomprensione, l'ottusità, il cattivo gusto, gli interessi privati e l'invidia, tutti stretti in degna alleanza, in quella cioè di cui Chamfort dice: « *En examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres* ». Ma a me toccò inoltre un nemico inconsueto: una gran parte di coloro che nel mio ramo avevano il compito e l'opportunità di guidare il giudizio del pubblico era impiegata e stipendiata per diffondere quanto v'è di peggio, l'hegelianismo, per lodarlo, anzi per levarlo alle stelle. Ma a ciò non si può riuscire, se si vuol riconoscere in pari tempo anche il buono, sia pure in qualche misura. Di qui il futuro lettore avrà modo di spiegarsi il fatto, per lui altrimenti misterioso, che io sono rimasto così straniero a' miei propri contemporanei come l'uomo della luna. Eppure un sistema di idee, che, senza l'altrui favore, ha potuto occupare infaticabilmente e vivacemente il suo autore per il corso di una lunga vita e spronarlo a persistente lavoro non rimunerato, offre già in questo una testimonianza del suo valore e della sua verità.

Senz'alcun incoraggiamento esteriore l'amore per il mio compito, da solo, ha mantenuto vivo il mio sforzo per i miei lunghi giorni e non mi ha permesso di stancarmi; io contemplava con disprezzo la vana gloria che arrideva al brutto. Infatti al mio entrare nella vita il mio Genio m'aveva proposta la scelta, fra il riconoscere la verità, e con ciò non piacere a nessuno, o l'insegnare come gli altri il falso, raccogliendo consenso e plauso: la scelta non mi fu difficile.

Ma così il destino della mia filosofia fu il contrario di quello della hegeliana, a tal punto che esse si possono considerare come il diritto e il rovescio d'uno stesso foglio, conformemente al carattere dell'una e dell'altra filosofia. L'hegelianismo, privo di verità, di chiarezza, di genialità, perfino di senso comune, presentato inoltre sotto la veste del più nauseante cicaleccio (1) che mai si sia udito, diventò una filosofia da cattedra con privilegio e licenza dei superiori, quindi un vaneggiamento che procacciava pane a chi lo insegnava. La mia filosofia, comparsa contemporaneamente a quella, aveva invero tutte le qualità che ad essa mancavano; ma non si attagliava a fini superiori, non era adatta per la cattedra, dati i tempi; quindi, come si suol dire, non se ne poteva trar partito. Ne seguì, come il giorno segue la notte, che l'hegelianismo divenne la bandiera a cui tutti correvano; la mia filosofia non trovò nè approvazione, nè seguaci; anzi deliberatamente e concordemente fu del tutto ignorata, passata sotto silenzio e, ov'era possibile, soffocata, perchè la sua presenza avrebbe guastato quel giuoco così fortunato, come la luce del giorno al suo entrare guasta il giuoco delle ombre sulla parete.

(1) Nel testo *Gallimathias*.

Perciò io divenni la Maschera di Ferro, o, come dice il nobile Dorguth (1), il Kaspar Hauser (2) dei professori di filosofia; segregato dall'aria e dalla luce affinchè nessuno mi vedesse e le mie innate aspirazioni non potessero farsi valere.

Ora però l'uomo ucciso col silenzio dei professori di filosofia è risorto con grande costernazione dei professori medesimi, che non sanno più che viso fare (3).

(1) Dorguth, Consigliere di tribunale a Magdeburgo, filosofo o piuttosto dilettante di filosofia, s'innamorò prima che altri delle idee dello Schopenhauer e se ne fece zelante paladino. Morì nel 1854. Schopenhauer lo rimpianse in una lettera ad un amico come il suo « primo evangelista ». (N. d. T.).

(2) Kaspar Hauser è il nome d'un misterioso fanciullo, le cui strane avventure destarono grande curiosità e commozione in Germania ed in tutta Europa dal 1828. Era stato allevato in una sorta di caverna, sottomesso ad un sistematico abbrutimento. Morì poi ventunenne ad Anspach, assassinato o suicida, il 14 dicembre 1833. Molte ipotesi si fecero sull'esser suo. Chi lo credette un avventuriero od un impostore; chi (FLEURY, *Drames de l'histoire*, Paris, 1905 pagine 183-324) figlio del granduca di Baden e vittima d'un domestico intrigo. (N. d. T.).

(3) Quest'ultimo capoverso è un aggiunta posteriore dello Schopenhauer. (N. d. T.).

INDICE



La **PICCOLA BIBLIOTECA di COLTURA FILOSOFICA,** iniziata nel Gennaio 1924 dalla Casa Editrice **ATHENA** si propone di aprire ed indicare le vie del Pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di **avviamento** e di **guida** alla diretta conoscenza dei **Grandi Pensatori.** La compilazione dei volumetti di questa raccolta è affidata a **noti studiosi e docenti di filosofia,** invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura, senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze. La raccolta si propone di compiere **un'opera intensa ed elevata per la diffusione del Pensiero, in guisa da soddisfare ad esigenze assai sentite nel tempo nostro, anche fuori della cerchia degli studiosi di professione.**

La **PICCOLA BIBLIOTECA** si divide in **Cinque Serie:** La prima intitolata **I Maestri del Pensiero,** accoglie volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obbiettiva, di quei massimi pensatori e filosofi che **hanno segnato un'orma duratura nella storia del Pensiero.**

La seconda, intitolata **Pensatori d'oggi** è dedicata a quei pensatori e filosofi contemporanei che abbiano avuto **più largo seguito o che debbono essere conosciuti per intendere e valutare alcuni speciali aspetti dello spirito contemporaneo.** La terza è invece dedicata a **Le grandi correnti del pensiero** e contiene esposizioni brevi ma esaurienti, delle principali correnti filosofiche, considerate **nel loro contenuto dottrinale e nel loro svolgimento storico.**

A queste si aggiungono due nuove serie: **Sintesi di Storia del Pensiero:** esposizioni ordinate ed obbiettive dello svolgimento storico delle **principali scuole filosofiche** e delle singole filosofie nazionali e **Problemi e Polemiche:** illustrazione delle **fondamentali questioni filosofiche e** dei problemi minori che ne sono derivanti negli sviluppi e nelle soluzioni date dalle diverse scuole.

PENSATORI D'OGGI

ERMINIO TROILO
ARDIGO'



CESARE RANZOLI
BOUTROUX



FRANCESCO FLORA
CROCE



SILVIO TISSI
NIETZSCHE



SILVIO TISSI
JAMES

E. BUONAIUTI
BLONDEL



E. CASTELLI
LABERTHONNIERE



SANTINO CARAMELLA
GENTILE



SANTINO CARAMELLA
BERGSON



M. MARESCA
POINCARÉ

Pubblicati:

C. RANZOLI — **BOUTROUX**
S. TISSI — **JAMES**
S. CARAMELLA — **BERGSON**
E. TROILO — **ARDIGO'**
E. BUONAIUTI — **BLONDEL**

COLLABORATORI

Antonio Aliotta, della R. Università di Napoli.
Ferdinando d'Amato.
Vladimiro Arangio-Ruiz.
Paolo Arcari, dell'Università di Losanna.
Ernesto Bonaiuti, della R. Università di Roma.
Beonio Brocchieri.
Santino Caramella, della R. Università di Genova.
Enrico Castelli.
Carlo Caviglione.
Vincenzo Cento.
G. Chiavacci.
P. Emilio Chiocchetti (O. F. M.), dell'Università Cattolica di Milano.
Eugenio di Carlo, dell'Università di Camerino.
Giacomo Donati.
P. A. Ferrari, della R. Università di Bologna.
Augusto Hermet.
E. P. Lamanna, della R. Università di Firenze.
E. Lo Gatto, dell'Istituto per l'Europa Orientale.
G. Maggiore, della R. Università di Palermo.
M. Maresca, della R. Università di Pavia.
Amato Masnovo, della Univ. Catt. di Milano.
Pietro Mignosi.
Emilio Morselli, della R. Università di Milano.
Valentino Piccoli.
Giuseppe Prezzolini.
Giuseppe Rensi, della R. Università di Genova.
Paolo Rotta, dell'Università Cattolica di Milano.
G. Semprini, del R. Liceo Scient. di Genova.
Giovanni Seregni.
Giuseppe Tarozzi, della R. Università di Bologna.
Silvio Tissi.
Paolo Toschi.
Erminio Troilo, della R. Università di Padova.
Bernardino Varisco, della R. Università di Roma.
Guido Villa, della R. Università di Pavia.
P. Zanfrognini.
Zino Zini, della R. Università di Torino.
G. De Zuani.